

BAB DUA

BAB DUA

BEBERAPA ASPEK PEMIKIRAN AL-GHAZĀLĪ DALAM FALSAFAH ETIKA

2.1 PENGENALAN

Etika adalah suatu topik perbincangan yang sinonim dengan para ahli falsafah. Persoalan ini telah diperbincangkan sejak perkembangan aliran falsafah Yunani dengan kemunculan ahli-ahli falsafah terkemuka seperti Plato (427-348 SM), Socrates (469- 399 SM), Aristotle (382- 322 SM) dan ahli-ahli falsafah yang terkemudian.

Hasil dari kajian ahli-ahli falsafah ini telah menarik minat tokoh-tokoh ilmuan Islam seperti Ibn Miskawayh (330-421 H), al-Fārābī (870-950 M), Ibn Sinā (980- 1037 M) dan lain-lain untuk sama-sama melihat persoalan ini dalam konteks acuan dan perspektif Islam. Kemunculan al-Ghazālī yang telah dikenali sebagai seorang mujaddid pada abad ke lima Hijrah telah membuka suatu period baru ke arah metodologi etika yang lebih komprehensif dengan mengadunkan bidang tersebut dari pelbagai sumber dan diadaptasikan dengan nilai-nilai Islam yang bersifat syumul yang dikenali sebagai “Falsafah Akhlak” atau “Etika Menurut al-Ghazālī”.

Dalam mengupas falsafah etika, al-Ghazālī didapati memiliki beberapa kecenderungan yang membezakan di antara etika beliau dengan ilmuan-

ilmuan lain. Hal ini termasuk dalam beberapa isu yang berkaitan dengan penampilannya dalam konteks tasawuf dan polemik-polemik yang ditimbulkan hasil dari kritikan-kritikan beliau yang begitu tajam dalam beberapa isu yang berkaitan dengan falsafah.

Selain dari itu, isu-isu tentang penglibatannya yang begitu aktif dan serius terhadap metode golongan sufi telah menimbulkan beberapa polemik di kalangan sarjana Muslim. Penglibatan al-Ghazālī dalam *'uzlah* dan *khalwah* umpamanya dilihat dalam konteks yang berbeza, ada yang melihat persoalan tersebut secara positif dan juga negatif. Begitu juga, dalam isu meletakkan piawaian sebenar sikap al-Ghazālī terhadap beberapa persoalan dalam etika. Contohnya, penekanan beliau kepada matlamat kebahagiaan ukhrawi, menimbulkan kritikan bahawa beliau bersikap menolak kepentingan dunia secara total dan meninggalkan kepentingan serta kebajikan ummah.¹

Justeru itu, kupasan dalam bab ini akan menjelaskan beberapa isu, khususnya isu-isu yang melibatkan kecenderungannya di bidang falsafah dan tasawuf, di samping menyentuh beberapa aspek pemikiran beliau dalam bidang etika.

¹ Antara tokoh yang lantang mengkritik al-Ghazālī ialah Dr. Zakī Mubārak dalam bukunya *al-Akhlāq 'inda al-Ghazālī*. Kritikan-kritikan oleh Dr. Zakī Mubārak terhadap al-Ghazālī dalam beberapa persoalan yang telah dinyatakan di atas telah disangkal oleh Prof. Dr. Aboebakar Acheh dalam bukunya *Sejarah Filsafat Islam*. Lihat Zakī Mubārak, Dr., (1980), *al-Akhlāq 'inda al-Ghazālī*, Kaherah: Dār al-Sya'bi, h. 11-25; lihat juga Aboebakar Acheh, Dr., (1976), *Sejarah Filsafat Islam*, Kota Bharu: Pustaka Aman Press, h. 176-177.

2.2 ETIKA MENURUT AL-GHAZĀLĪ SECARA UMUM

2.2.1 Pengertian Etika Menurut al-Ghazālī

Al-Ghazālī mendefinisikan etika berdasarkan pandangan ahli-ahli falsafah sebagai:²

Suatu bidang dalam ilmu falsafah yang membincangkan sifat-sifat yang patut menghiasi jiwa dan perlakuan seseorang yang mempunyai berbagai ragam dan jenisnya serta cara mengubati jiwa dan hawa al-nafsu.

Sikap al-Ghazālī terhadap ilmu etika amat positif dan beliau menganggap ilmu etika adalah sebagai hasil dari pemikiran para sufi yang telah ditimba oleh ahli falsafah dan diadunkan dengan corak pemikiran mereka. Menurut pendapat al-Ghazālī, penilaian terhadap sesuatu etika itu samada benar atau salah adalah berdasarkan hakikat kebenaran itu sendiri, bukanlah dinilai kepada orang yang berkata. Bagi orang yang berfikiran rasional, mereka akan berpandukan kepada kata-kata Saiyyidinā ‘Alī Ibn Abī Ṭālib:³

Janganlah anda mengenali kebenaran melalui orang yang berkata, tapi kenalilah kebenaran itu dahulu, nanti anda sendiri tahu siapakah ahli kebenaran itu.

Sebaliknya, orang yang berfikiran lemah mengenali kebenaran dengan melihat siapa yang bercakap, bukan mengenali kebenaran demi kebenaran itu sendiri. Namun, al-Ghazālī berpendapat bahawa hendaklah diteliti kebenaran

² Al-Ghazālī (1985), *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, (ed.) ‘Abd al-Halīm Maḥmūd, Dr., cet. 2, Kaherah: Dār al-Ma’ārif, h. 358.

³ *Ibid.*, h. 359; lihat juga Timothy J. Gianotti (2001), *al-Ghazālī’s Unspeakable Doctrine of the Soul*, Leiden: Brill, h. 91.

yang datang dari ungkapan orang-orang sesat seperti mengayak emas daripada campuran tanah dan lumpur.⁴

2.2.2 Ciri-ciri Etika al-Ghazālī

Sebelum membicarakan falsafah etika al-Ghazālī lanjut, penulis merasakan adalah wajar untuk mengupas ciri-ciri etika beliau secara umum. Huraian ini sedikit sebanyak akan memberi gambaran tentang corak pemikiran beliau serta sumber-sumber yang menjadi sandarannya. Sepanjang kajian ini, penulis mendapati bahawa, etika al-Ghazālī telah memenuhi ciri-ciri berikut:

a) Unsur-unsur Kesufian

Etika al-Ghazālī adalah suatu etika yang sarat dengan nilai-nilai kerohanian dan kesufian. Corak pemikiran sufi ini adalah lahir daripada pengalaman rohaniah beliau sendiri yang telah menjalani pelbagai latihan dalam dunia tasawuf. Sebelum memilih tasawuf sebagai satu-satunya jalan yang paling tepat untuk menuju kebenaran dan kebahagiaan, al-Ghazālī telah mengkaji dengan teliti pelbagai aliran pencari kebenaran pada zaman beliau.

Menurut al-Ghazālī hanya terdapat empat golongan yang mencari kebenaran, iaitu:⁵

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, h. 335.

1. *Al-Mutakallimūn* – ahli Ilmu *al-Kalām*. Golongan ini mengaku merekalah golongan yang pakar dalam melahirkan pendapat dan bukti dengan melahirkan kebijaksanaan akal dan renungan intelek.
2. *Al-Bāṭiniyyah* – Penganut mazhab *Bāṭiniyyah*. Golongan ini menyangka merekalah orang-orang *ta'lim* yang memiliki keistimewaan dalam memperoleh kebenaran daripada imam *ma'sum*
3. *Al-Falāsifah* – ahli falsafah. Golongan ini menyangka merekalah ahli mantiq dan burhan, iaitu golongan yang mencari fakta kebenaran melalui logik akal dan pembuktian.
4. *Al-Ṣūfiyyah* - ahli tasawuf. Golongan ini mengaku merekalah golongan yang istimewa di sisi Allah dan juga ahli *musyāhadah* dan *mukāsyafah*.

Al-Ghazālī telah membuat penelitian dan penyelidikan secara terperinci mengenai asas pemikiran dan ajaran empat golongan ini, sehingga beliau telah dapat membuat satu ukuran dan kefahaman yang jelas mengenai pegangan dan ajaran golongan-golongan ini dengan hujah-hujah dan bukti yang jelas. Beliau akhirnya mengakui bahawa beliau yakin dan menerima metode dan jalan tasawuf.⁶

Menurut al-Ghazālī, ahli tasawuf ialah mereka yang menjejaki jalan Allah s.w.t., perjalanan hidup mereka merupakan cara hidup yang terbaik, jalan mereka adalah yang paling tepat, akhlak mereka adalah akhlak

⁶ *Ibid.*, h. 327.

yang terbaik. Semua pergerakan dan tindakan mereka baik dari segi zahir dan batin adalah ambilan dari cahaya kenabian dan tidak ada cahaya selain cahaya kenabian yang dapat menyinari alam ini.⁷

Justeru itu, al-Ghazālī sentiasa mempertahankan kedudukan dan pemikiran ahli-ahli sufi. Menurutnya, para pemikir dalam bidang etika, khususnya ahli-ahli falsafah mengambil idea-idea dan buah fikiran ahli sufi dan mencampurkan dengan buah fikiran mereka.⁸ Malahan, para pemikir dalam bidang-bidang ilmu yang lain tidak menolak metode ahli tasawuf kerana metode tersebut dapat menyampaikan tujuan-tujuan seperti yang tersebut di atas, kerana tujuan-tujuan tersebut adalah matlamat utama bagi para Nabi dan para wali.⁹

Menurut al-Ghazālī, tujuan ahli sufi beramal ialah untuk membebaskan jiwa dari belenggu hawa al-nafsu, membersihkannya dari akhlak yang keji, menjauhkannya dari sifat-sifat yang tercela, sehingga mengosongkan hati; tidak berisi dengan satu apa pun selain daripada Allah.¹⁰ Beliau juga menjelaskan bahawa matlamat tasawuf tidak boleh dicapai dengan hanya melalui belajar atau berguru, tetapi dengan mengalami terus rasa rohaniah (*dhawq*) dan peningkatan moral yang murni.¹¹

Pemikiran al-Ghazālī dalam konteks pemikiran sufi telah menimbulkan pelbagai polemik di kalangan para sarjana terkemudian. Antaranya, Dr. Zakī

⁷ *Ibid.*, h. 376; lihat juga al-Ghazālī (1964), *Mīzān al-'Amal*, (ed.), Sulaymān Dunyā, Dr., Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h. 221-224.

⁸ Al-Ghazālī (1985), *al-Munqidh*, *op. cit.*, h. 358.

⁹ *Ibid.*, h. 372.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, h. 373.

Mubāarak dalam bukunya '*al-Akhlāq 'Inda al-Ghazālī*', membuat kritikan terhadap al-Ghazālī dalam beberapa perkara. Antaranya, beliau telah mempersoalkan peranan al-Ghazālī ketika umat Islam sedang menghadapi ancaman hebat dalam perang salib. Menurut beliau, ketika musuh-musuh Islam menggunakan sepenuh masa dan tenaga untuk menghancurkan umat dan negara-negara Islam, namun al-Ghazālī dalam keadaan hanyut dengan '*khalwahnya*' tanpa melaksanakan kewajipan dakwah dan jihad.¹²

Walau bagaimanapun, kritikan-kritikan yang ditujukan oleh Dr. zakī Mubāarak terhadap al-Ghazālī telah dijawab oleh sarjana nusantara, Prof. Dr., Aboebakar Atchek dalam bukunya '*Sejarah Filsafat Islam*'. Antara lain beliau menyangkal dakwaan Dr. Zakī Mubāarak yang berpendapat bahawa penekanan al-Ghazālī yang keterlaluan dalam soal-soal kesufian seolah-olah bersifat menyendiri dan boleh melemahkan semangat manusia dalam melakukan tugas-tugasnya di muka bumi, yang menjadi salah satu dari tujuan hidup akhirat dan kerelaan Tuhan semata-mata, dengan melupakan persoalan kehidupan duniawi.¹³

Tokoh ini tidak bersetuju dengan pandangan Dr. Zakī Mubāarak tersebut. Menurutny, jika dikaji mengenai ajaran-ajaran al-Ghazālī secara lebih mendalam, akan didapati bahawa al-Ghazālī tidak bermaksud mengeneipkan urusan ummah. Sebaliknya, beliau ingin meletakkan dasar pembentukan peribadi dengan dasar yang lebih kukuh, iaitu sesuai dengan ajaran al-Qur'an yang mengembalikan semua tujuan akhir daripada amal kebajikan kepada Tuhan semata-mata. Adapun matlamat sosial dengan sendirinya akan terselenggara

¹² Zakī Mubāarak, Dr., (1980), *al-Akhlāq 'Inda al-Ghazālī*, Kaheerah: Dār al-Sya'bi, h. 25.

¹³ Abu Bakar Atchek, Dr., (1976), *Sejarah Filsafat Islam*, Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd. H. 176.

dengan baik apabila pembentukan peribadi seseorang adalah baik sebagai sebahagian dari anggota masyarakat.¹⁴

Menurut tokoh ini lagi, al-Ghazālī tidak dapat dibandingkan dengan tokoh-tokoh seperti Socrates, Plato, Aristotle, Augustine (354-430 M), Bacon (1561-1626M), mahupun Kant (1724-1804M) dan lain-lain kerana al-Ghazālī mempunyai tujuan dan jalan tersendiri.¹⁵

Dalam menanggapi perbezaan pendapat ini penulis mengambil pendirian sederhana. Semua pihak bebas mengutarakan pandangan mahupun membuat kritikan terhadap pihak yang lain, kerana setiap individu mempunyai gagasan yang tersendiri. Dalam hal ini, Dr. Zakī Mubārak sendiri pun banyak terdedah kepada berbagai-bagai kritikan, malahan berupa cemuhan ekoran beberapa kritikan yang beliau sasarkan kepada al-Ghazālī, sehingga ada pihak yang menuduh beliau sebagai kufur. Namun beliau mengaku tidak merasa kecewa dengan tuduhan tersebut.¹⁶

Sepanjang kajian penulis tentang pemikiran dan sejarah peribadi al-Ghazālī, penulis tidak menemui fakta yang jelas, bahawa beliau menolak dunia secara total. Walau bagaimana pun, penulis mendapati dalam karyanya '*al-Munqidh*', al-Ghazālī secara jujur mengakui telah mengalami suatu dilema yang sangat memuncak (*spiritual crisis*) dalam sejarah hidupnya, iaitu tekanan yang menguasai dirinya dalam membuat suatu pilihan yang paling tepat di antara dua tarikan samada tarikan dunia atau tarikan akhirat. Setelah mengalami tekanan

¹⁴ *Ibid.*, h. 176-177.

¹⁵ *Ibid.*, h. 179

¹⁶ Zakī Mubārak (1980), *op. cit.*, h. 11.

batin yang sangat kritikal selama enam bulan di antara tarikan dunia dan tarikan akhirat yang kekal abadi, beliau akhirnya membuat keputusan meninggalkan segala kemegahan, kekayaan, anak-anak dan kawan-kawan untuk beruzlah dalam mencari keikhlasan diri kepada Allah s.w.t..¹⁷

Secara ringkasnya, penulis membuat kesimpulan bahawa al-Ghazālī pernah mengecapi segala kemewahan dan kemasyhuran dalam sejarah hidupnya, dan dilema yang berlaku dalam dirinya merupakan suatu pengorbanan besar untuk mewujudkan suatu dasar yang kukuh dalam menjana pembentukan peribadi muslim, bukan sahaja untuk dirinya, malahan juga untuk dipusakai oleh generasi sesudahnya. Hal ini juga memberi suatu gambaran tentang kebijaksanaan al-Ghazālī dan pandangan jauh beliau melebihi jangkauan ahli-ahli pemikir sebelum dan sesudahnya, khususnya ahli falsafah Yunani dan para pemikir serta ahli-ahli falsafah Barat.

Meskipun ada beberapa kritikan yang disasarkan kepada al-Ghazālī mengenai pemikiran tasawufnya, namun beliau tetap diakui sebagai seorang tokoh etika berjiwa sufi yang telah mendapat pengiktirafan samada di Timur mahupun di Barat dengan gelaran “*Hujjah al-Islam*”. Malah nilai-nilai kesufian yang diterapkannya dalam bidang etika tetap dianggap sebagai nilai-nilai murni yang masih utuh dan tetap sesuai diamalkan oleh setiap individu, masyarakat, umat dan negara di sepanjang zaman. Ini kerana pemikirannya adalah bersumberkan ajaran al-Qur’an dan al-Sunnah.

¹⁷ Al-Ghazālī (1985), *al-Munqidh*, *op. cit.*, h. 275-276; lihat juga, Mustafa Abu-Sway (1996), *Al-Ghazzālīyy a Study in Islamic Epistemology*, Kuala Lumpur: DBP, h. 20-22.

(b) Unsur-unsur Falsafah

Nilai-nilai etika yang berteraskan falsafah adalah antara ciri-ciri yang telah mewarnai etika al-Ghazālī. Nilai-nilai ini mencerminkan bahawa beliau adalah seorang ahli falsafah besar dalam dunia Islam, malah diakui di dunia Barat.

Kepakaran al-Ghazālī dalam bidang falsafah adalah dalam konteks benar-benar menepati makna ilmu falsafah itu sendiri, iaitu “Ilmu pengetahuan yang mencari hakikat segala yang ada,” atau seperti definisi yang diberikan oleh al-Fārābī (870-950H) iaitu, “Falsafah ialah ilmu pengetahuan tentang alam maujud dan bertujuan menyelidiki hakikatnya yang sebenar”.¹⁸ Al-Ghazālī sendiri secara jujur mengakui bahawa telah menjadi kedahagaannya sejak dari usia remaja untuk mengkaji hakikat segala ilmu pengetahuan dan beliau telah berusaha dengan segala keupayaan untuk mencapai matlamatnya itu demi untuk mencapai kedudukan di puncak “Kebenaran” dan “*‘Ilm al-Yaqīn*”. oleh itu, beliau secara ekstrem menolak amalan taklid.¹⁹

Justeru itu, kepakarannya dalam bidang falsafah telah memaksa beliau untuk mengkritik dan membongkar kelemahan dan kerosakan pemikiran para-ahli falsafah serta teori-teori mereka yang bertentangan dengan ajaran dan akidah Islam, khususnya dalam persoalan-persoalan tentang ketuhanan dan beberapa aspek dalam sains tabii.²⁰ Beliau telah membuat kritikan terbuka terhadap ahli-

¹⁸ Jamīl Ṣalībā, Dr., (1982), *al-Mu’jam al-Falsafī*, jil. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, h. 60; lihat juga, *Ensiklopedi Islam* (1994), cet. 3, jil. 2, Jakarta: Pt. Ichtiar Baru, Van Hoeve, “Filsafat”, h. 15.

¹⁹ Al-Ghazālī (1985), *al-Munqidh*, *op. cit.*, h. 330.

²⁰ Al-Ghazālī (1960), *Maqāsid al-Falāsifah*, (ed.), Sulaymān Dunyā, Dr., Kaherah: Dār al-Ma’ārif, h. 32.

ahli falsafah dalam karyanya yang diberi judul '*Tahāfut al-Falāsifah*'. Menerusi buku ini beliau telah membuat kritikan terhadap ahli-ahli falsafah, khususnya ahli-ahli falsafah Greek seperti Aristotle, Socrates dan Plato berasaskan pandangan Islam. Menurut al-Ghazālī, teori-teori falsafah mereka ini tidak berdasarkan kepada asas-asas keimanan.²¹

Kritikan-kritikan al-Ghazālī terhadap beberapa aliran dalam falsafah membuktikan bahawa beliau benar-benar menguasai bidang ini, malah menurut Abū al-Ḥasan 'Alī al-Nadwī, al-Ghazālī adalah tokoh pertama yang telah mendalami bidang sains keagamaan dan falsafah sehingga berjaya menghasilkan karyanya yang berjudul '*Maqāṣid al-Falāsifah*' (*The Aim of the Philosophers*).²² Dalam buku ini beliau menjelaskan teori-teori, aliran falsafah dan tujuan ahli-ahli falsafah secara terperinci dan bersifat terbuka, dan kemudiannya beliau menulis satu karya lagi, iaitu '*Tahāfut al-Falāsifah*' dengan tujuan membongkar segala kesilapan dan kelemahan pemikiran ahli-ahli falsafah dengan mengemukakan jalan penyelesaian menurut perspektif Islam.²³

Dr. Sulaymān Dunyā dalam kata pengantar buku '*Maqāṣid al-Falāsifah*' oleh al-Ghazālī berpendapat bahawa kebolehan serta kepakaran al-Ghazālī dalam

²¹ Al-Ghazālī (1962), *Tahāfut al-Falāsifah*, Beirut: Maṭba'ah al-Kāthūlīkiyyah, h. 36-40; Menurut al-Ghazālī, terdapat tiga pandangan ahli falsafah yang bercanggah dengan akidah yang disepakati umat Islam, iaitu: 1. Pendapat yang mengatakan bahawa jasad manusia tidak dibangkitkan semula pada hari kiamat, yang menerima pembalasan ialah roh-roh yang bersifat abstrak dan ganjaran pahala dan dosa adalah berbentuk rohani bukan jasmani; 2. Pendapat bahawa Allah hanya mengetahui perkara-perkara umum (*universal*) dan bukan tidak mengetahui perkara khusus (*particulars*); 3. Pendapat bahawa alam ini qadim dan azali, al-Ghazālī, *al-Munqidh* (1983) *op. cit.*, h. 354-356; Lihat juga, Abul Hasan Ali Nadwi (1971), *Saviors of Islamic Spirit*, jil. 1, Mohiuddin Ahmad (terj.), Lucknow: Academy of Islamic Research & Publication, h. 125; Lihat juga Mohamad kamil bin Hj. Abd. Majid (1998), "Pengaruh Imam al-Ghazali dalam Falsafah dan Tasawuf", Kertas Kerja *Seminar al-Imam al-Ghazali dan Sumbangannya*, anjuran Akademi Islam Universiti Malaya pada 23-25hb. September 1998, h. 460.

²² Abul Hasan Ali Nadwi (1976), *op. cit.*, h. 125.

²³ *Ibid.*.

memahami segala persoalan dalam ilmu falsafah tidak dapat ditandingi oleh mana-mana tokoh ulama' sebelumnya. Oleh itu, menurutnya buku '*Maqāṣid al-Falāsifah*' yang juga merupakan karya terulung al-Ghazālī dalam bidang falsafah merupakan rujukan terpenting malahan ia adalah suatu keperluan asas bagi para pelajar yang ingin mendalami bidang tersebut.²⁴

Selain dari itu, Dr. Muḥammad Yūsuf Mūsā dalam bukunya '*Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām*' menjelaskan bahawa al-Ghazālī telah mengkaji ilmu falsafah sepertimana halnya beliau mengkaji al-Qur'an, Hadis, Taurat dan Injil. Beliau menjadi pakar dalam kesemua bidang tersebut. Kemudiannya beliau telah melahirkan suatu pola pemikiran yang khusus mengikut apa yang dikehendaknya berteraskan kepintaran dan kekuatan akalanya. Tokoh ini juga menggambarkan bahawa pemikiran al-Ghazālī tidak selari dengan corak pemikiran Ibn Miskawayh yang banyak mencerminkan pola pemikiran ahli-ahli falsafah Greek seperti Plato dan Aristotle.²⁵

Pendapat Dr. Muḥammad Yūsuf Mūsā ini selari dengan pandangan Dr. Zakī Mubārak dalam bukunya '*al-Akhlāq 'inda al-Ghazālī*' yang menjelaskan bahawa pemikiran al-Ghazālī dalam bidang etika dan akhlak adalah tidak selari dengan corak pemikiran ahli-ahli falsafah Yunani. Beliau juga menjelaskan bahawa al-Ghazālī dan Ibn Miskawayh mempunyai perbezaan dari segi sumber etika dan akhlak. Beliau mendapati pemikiran akhlak al-Ghazālī lebih mendasari pandangan tokoh-tokoh sufi seperti Ibn Adhām, Al-Tustārī, al-Muḥāsibī dan

²⁴ Al-Ghazālī (1960), *Maqāṣid al-falāsifah*, *op. cit.*, h. 24.

²⁵ Muḥammad Yūsuf Mūsā, Dr., (1963), *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām*, Kaherah: Maktabah al-Khanjī, h. 121.

sebagainya. Manakala pemikiran Ibn Miskawayh adalah adaptasi dari pemikiran Aristotle dan Galen serta ahli-ahli falsafah yang lain.²⁶

Walau bagaimanapun, Zakī Mubārak mendakwa bahawa tujuan al-Ghazālī mengkaji falsafah adalah dengan niat yang buruk, iaitu untuk membongkar segala kesilapan dan menyebarkannya ke seluruh dunia. Beliau telah menyifatkan al-Ghazālī terlalu membenci falsafah. Tetapi menurutnya, beberapa teori yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam persoalan akhlak merupakan adaptasi dari teori-teori ahli falsafah yang kemudiannya diolah dengan nilai-nilai agama dan tasawuf. Oleh itu, menurutnya pemikiran al-Ghazālī dalam bidang etika tidak dapat tidak adalah berasaskan kepada unsur-unsur falsafah.²⁷

Seterusnya, dalam memberi jawapan tentang polemik di antara peranan al-Ghazālī dalam bidang falsafah dan serangan beliau terhadap beberapa persoalan yang dibincangkan oleh ahli-ahli falsafah, maka para pengkaji yang telah memberikan pandangan terhadap al-Ghazālī, dibahagikan kepada tiga golongan, iaitu:²⁸

Pertama: Golongan yang menganggap al-Ghazālī sebagai tokoh falsafah sebenar dan mempunyai peranan dalam falsafah. Mereka meletakkan al-Ghazālī setaraf dengan ahli falsafah lain.

Kedua: Golongan yang menganggap al-Ghazālī sebagai anti falsafah sehingga ke tahap memusuhi falsafah.

²⁶ Zakī Mubārak (1980), *op. cit.*, h. 151.

²⁷ *Ibid.*, h. 75-76.

²⁸ 'Abd al-Amīr al-A'sam, Dr., (1981), *al-Failasūf al-Ghazālī: I'ādah Taqwīm li Munhani Tatawwurih al-Rūhī*, Beirut: Dār al-Andalūs, h. 22-24; lihat juga Yaman bin Towpek (1998), *al-Ghazaliy: Suatu Kajian Tentang Pemikirannya Mengenai Akal dan Kebebasannya* (Disertasi Sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 8.

Ketiga: Golongan yang membersihkan al-Ghazālī dari falsafah dan mengangkat beliau ke taraf wali. Ini kerana, setelah mengkaji peranan al-Ghazālī dalam falsafah, mereka mendapati beliau berbeza sekali dari ahli-ahli falsafah lain. Menurut mereka, falsafah bersumberkan Yunani, sedangkan setiap pendapat al-Ghazālī adalah bersumberkan Islam.

Menurut tokoh akademik dari Universiti Malaya, Prof. Madya Mohamad Kamil Hj. Abd. Majid, penganalisaan al-Ghazali terhadap falsafah secara kritikal dan logik, telah memelihara akidah Islam dari dipermainkan. Sebaliknya beliau menimbulkan rasa takut umat Islam kepada hari kiamat, hisab Allah, neraka, malah buku-buku beliau cukup berkesan untuk menjauhkan diri dari akhlak buruk (*madhmūmah*). Tokoh ini juga membuat suatu kesimpulan bahawa al-Ghazālī telah berjaya memusnahkan falsafah Greek di kalangan umat Islam dan membina falsafah Islam murni yang berasaskan al-Qur'an dan al-Sunnah.²⁹

Ringkasnya, al-Ghazālī tidak menolak ilmu falsafah, tetapi beliau hanya mengkritik para ahli falsafah yang hanya berpandukan autoriti akal sehingga menolak autoriti agama atau ketuhanan. Dengan kata lain, beliau menolak para ahli falsafah yang meletakkan akal mereka pada posisi yang tertinggi dan meletakkan agama pada posisi yang amat rendah.

Di antara unsur-unsur falsafah yang terdapat dalam etika al-Ghazālī ialah bercorak teleologis (iaitu aliran falsafah yang mengajarkan bahawa segala ciptaan di dunia ini ada tujuannya). Etika beliau ini mengajar bahawa manusia punya

²⁹ Mohamad Kamil bin Hj. Abd. Majid (1998), *op. cit.*, h. 463-464.

tujuan yang agung, iaitu kebahagiaan di akhirat dan bahawa amal itu baik kalau ia menghasilkan pengaruh pada jiwa yang membuatnya menjurus ke tujuan tersebut, dan dikatakan amal itu buruk, sekiranya menghalangi jiwa mencapai tujuan itu³⁰

Dalam hal memandang etika sebagai teleologis, al-Ghazālī sepakat dengan para ahli falsafah. Ciri-ciri teleologis sangat terkenal dalam falsafah Aristotles, begitu juga dengan ahli-ahli falsafah Muslim seperti Ibn Sīnā, al-Fārābī dan Ibn Miskawayh yang semuanya menimbang kebaikan atau keburukan sesuatu amal sehubungan dengan akibatnya dalam hal meningkatkan atau menghalangi kebahagiaan.³¹

Menurut al-Ghazālī Kesungguhan dalam melaksanakan ibadah adalah bertujuan untuk memperbaiki jiwa, membersihkan akhlak dan menyingkirkan sifat-sifat keji. Beliau menekankan bahawa kebahagiaan jiwa dan kesempurnaannya ialah terukirnya jiwa itu dengan hakikat-hakikat ketuhanan sehingga sehingga hakikat-hakikat tersebut telah sehati dengan jiwa. Hal ini dapat dicapai dengan amal salih.³²

Aspek lain yang dapat dinilai dalam etika al-Ghazālī ialah ikatan atau kesatuan yang kukuh di antara akal dan agama. Manusia adalah merupakan fokus kepada perbincangan dalam karya-karyanya. Menurut al-Ghazālī, akal dan agama diciptakan untuk menjadi petunjuk manusia, pengarah dan penyelamatnya. Orang yang menyeru kepada sikap mengikut sahaja dalam masalah-masalah keagamaan

³⁰ Muhammad Abul Quasem (1975), *The Ethics of al-Ghazali a Composite Ethics in Islam*, Selangor: Central Printing Berhad, h. 25.

³¹ *Ibid.*

³² Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal, op. cit.*, h. 220-221.

dengan menjauhi sepenuhnya akal adalah orang yang bodoh. Orang yang mencukupkan dirinya dengan akal tanpa memperhatikan cahaya-cahaya al-Qur'an dan al-Sunnah adalah orang-orang yang sesat.³³

Namun, suatu perkara yang perlu dijelaskan kepada umum bahawa unsur-unsur falsafah yang dibina dalam etika al-Ghazālī mempunyai kaitan yang amat rapat dengan pembinaan akhlak dan beliau telah meletakkan penyucian jiwa sebagai matlamat yang paling utama. Aspek ini amat berbeza dengan etika-etika yang dibina oleh aliran-aliran falsafah yang berasaskan rasional akal dan meletakkan potensi lahiriah manusia sebagai asas kebahagiaan yang sebenar.³⁴

(c) Keterikatan dengan Agama

Pemikiran al-Ghazālī dalam bidang etika amat jelas berbeza dengan corak pemikiran ahli-ahli falsafah yang terdahulu dan semasa, samada dari segi metode, sumber dan matlamat.

Dwight M. Donaldson berpendapat al-Ghazālī telah melahirkan suatu inspirasi agama dalam semua tindakan moral, melahirkan suatu etika moral yang tinggi dan berdasarkan keagamaan. Al-Ghazālī telah mengetengahkan pandangan agama dalam semua aspek, termasuk dalam undang-undang dan praktikal (*law and practice*), sistem akidah, falsafah dan juga tasawuf yang menuju kepada

³³ Al-Ghazālī (t.t.) *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 3, Kaherah: Dār Ihyā' al-Kutub, h. 16.

³⁴ Huraian mengenai teori-teori etika Barat dibincang dalam disertasi ini pada bab 1, "Beberapa Teori Tentang Etika Menurut Ahli-ahli Falafah Barat".

kewujudan Tuhan sepertimana Ibn Miskawayh yang memiliki disiplin kerohanian yang tersendiri.³⁵

Selanjutnya, al-Ghazālī dalam perbincangannya mengenai persoalan etika dan akhlak sentiasa mengaitkannya dengan iman dan amal. Sebagai ciri khas, amal-amal keagamaan seperti solat, puasa dan sebagainya membentuk suatu bahagian yang perlu dari teori moralnya. Amal perbuatan terhadap sesama manusia, biasanya disebut teori moral (akhlak) dalam etikanya digolongkan terutama sebagai kewajipan-kewajipan yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya. Semua amal baik harus ditujukan untuk memperbaiki jiwa, agar jiwa itu mendapat kesejahteraan di akhirat nanti. Dalam hal ini al-Ghazālī meletakkan etika dan agama ditempat yang kukuh dan tidak terpisah.³⁶

Dalam karyanya, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī banyak menyatakan hadith-hadith yang berkaitan dengan akhlak dan hubungannya dengan agama.³⁷ Penulis hanya memetik satu Hadith, iaitu sabda Nabi s.a.w.:³⁸

مَا مِنْ شَيْءٍ أَثْقَلَ فِي الْمِيزَانِ مِنْ حَسَنِ الْخُلُقِ

Maksudnya:

Tidak ada perkara yang paling berat diletakkan dalam timbangan (di hari kiamat) daripada akhlak yang baik.

Penekanan kepada kebahagiaan hidup akhirat sangat kuat dalam etika al-Ghazālī. Kehidupan di dunia ini hanyalah persiapan bagi kehidupan akhirat. Bagi al-Ghazālī, matlamat etika adalah untuk mencapai kebahagiaan hakiki di

³⁵ Dwight M. Donaldson (1953), *Studies in Muslim Ethics*, London: S.P.C.K. h.135.

³⁶ Muhammad Abul Quasem (1975), *op. cit.*, h. 29.

³⁷ Al-Ghazālī (t.t.), *Ihyā'*, *op. cit.*, jil. 3, h. 48-49.

³⁸ Abī 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Sūrah al-Tirmidhī (1964), *Sunan al-Tirmidhī*, cet. 1, jil. 3, Kaherah: Dār al-Fikr, h. 245.

akhirat yang hanya dapat dicapai oleh “Orang yang sedikit”.³⁹ Gagasan-gagasan yang diambil oleh al-Ghazālī dalam melengkapi ciri-ciri etika beliau telah mewujudkan kesatuan yang amat utuh dan tidak terpisah di antara satu dengan yang lain meskipun diadun dari pelbagai sumber. Secara ringkasnya ciri-ciri etika beliau dirumuskan seperti berikut: Unsur falsafah yang bersifat keagamaan dan berorientasikan kesufian; unsur agama yang diperkayakan dengan semangat sufi yang menghidupkan; unsur sufi yang lebih jelas, lebih rasional, konseptual dan taratur. Oleh itu etika al-Ghazālī dapat difahami sebagai suatu etika yang melengkapi ciri-ciri majmuk.⁴⁰

Kesimpulannya, dapatlah dirumuskan bahawa etika al-Ghazālī memiliki ciri-ciri kesepaduan di antara kepentingan lahiriah dan batiniah; kepentingan aqliyyah dan naqliyyah; serta kepentingan duniawi dan ukhrawi. Ciri-ciri ini memberi keistimewaan kepada etika beliau yang telah membezakannya dengan ciri-ciri etika ahli-ahli falsafah Barat yang hanya memberi penekanan kepada aspek manusiawi semata-mata dan umumnya tidak merujuk kepada keagamaan dan ketuhanan.

2.3 PENGARUH “JIWA” (*AL-NAFS*) DALAM ETIKA AL-GHAZĀLĪ

Sebelum menghuraikan dengan lebih lanjut tentang pengaruh jiwa atau *al-nafs* dalam etika al-Ghazālī, penulis akan menerangkan secara ringkas mengenai pengertian jiwa itu sendiri dan istilah-istilah yang digunakan oleh beliau dalam membincangkan persoalan ini.

³⁹ Muhammad Abul Quasem (1975), *op. cit.*, h. 231

⁴⁰ *Ibid.*, h. 35.

2.3.1 Pengertian jiwa (*al-nafs*)

Dr. Jamīl Ṣalībā dalam *al-Mu'jam al-Falsafī* menjelaskan bahawa untuk mendefinisikan perkataan 'jiwa' atau '*al-nafs*' kepada pengertiannya yang sebenar adalah amat sukar. Antara lain ia diertikan sebagai; jasad, darah, peribadi manusia, zat sesuatu, kebesaran, kemuliaan, pengharapan, kemahuan.⁴¹ Berdasarkan definisi oleh Plato, "Jiwa adalah bukan jisim kerana ia adalah suatu jawhar yang halus yang menggerakkan badan".⁴² Menurut Aristotle pula, "Jiwa adalah kesempurnaan yang pertama, iaitu gambaran bagi jisim yang terdiri daripada anggota-anggota".⁴³ Menurut Ibn Sīnā, "Jiwa adalah jawhar yang bersifat rohani".⁴⁴ Dr. Jamīl Ṣalībā merumuskan pengertian jiwa sebagai suatu istilah yang bertepatan dengan roh dan berlawanan dengan badan, dalam ertikata jiwa adalah roh dan roh juga adalah jiwa.⁴⁵

Manakala menurut Ibn Miskawayh:⁴⁶

Jiwa mempunyai wujud yang tersendiri pada manusia, ia merupakan jawhar yang sangat halus yang tak dapat dirasakan oleh salah satu pancaindera. Jiwa itu tidak sahaja pada wujudnya, tetapi ia mempunyai sifat mengetahui, bahkan ia tahu bahawa ia bekerja, meskipun ia bukan benda yang nyata atau jisim. Jiwa dapat menerima gambaran berbagai hal yang bertentangan antara satu sama lain, misalnya dapat menangkap penerimaan warna putih dan warna hitam, sedangkan sesuatu jisim dalam waktu yang bersamaan tak dapat menerima warna-warna itu sekaligus, kecuali hitam sahaja atau putih sahaja.

⁴¹ Jamīl Ṣalībā, Dr., (1982), *op. cit.*, jil. 2, h. 31.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Ibn Miskawayh (1961), *op. cit.*, h. 7-9.

Al-Ghazālī telah membahagikan pengertian jiwa kepada dua kategori, iaitu:

i. Jiwa atau '*al-nafs*' yang membawa maksud 'himpunan bagi kekuatan marah dan syahwat pada manusia'. Pengertian ini biasa diguna oleh ahli tasawuf kerana mereka maksudkan dengan '*al-nafs*' ialah 'pokok yang menghimpunkan sifat-sifat tercela pada manusia'. Menurut pendapat ahli tasawuf, kedudukan '*al-nafs*' dalam kategori ini mesti dilawan dan dihancurkan. Menurut al-Ghazālī, *al-nafs* dalam pengertian ini tiada gambaran akan kembali kepada Tuhan kerana sifatnya yang menjauhkan diri dari Tuhan dan ia termasuk golongan syaitan.⁴⁷

ii. Pengertian jiwa atau *al-nafs* dalam kategori kedua ialah membawa maksud "hakikat manusia itu sendiri" iaitu diri manusia dan zatnya yang digambarkan sebagai unsur '*latīfah*' bermaksud 'yang halus'. Menurut al-Ghazālī, jiwa atau hakikat diri manusia ini digambarkan dengan berbagai sifat dan keadaan. Apabila ia tenang di bawah perintah dan jauh dari kegoncangan disebabkan penentangannya terhadap al-nafsu syahwat, maka ia dinamakan sebagai '*al-nafs al-Muṭma'innah*' yang bermaksud 'diri atau jiwa yang tenang'.⁴⁸ Sepertimana firman Allah s.w.t.:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً

Maksud:

Hai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu, merasa tenang tenteram (kepada Tuhan) dan (Tuhan) merasa senang kepadaNya".

Sūrah-Fajr (89): 27-28.

⁴⁷ Al-Ghazālī (t.t.), *op. cit.*, jil. 3, h. 4.

⁴⁸ *Ibid.*.

Namun, apabila tidak sempurna ketenangannya, malahan selalu menentang dan melawan al-nafsu syahwat, maka jiwa yang demikian disebut sebagai '*al-nafs al-Lawwāmah*' (jiwa yang mencela), kerana kekerapan ia mencela manusia ketika ia lalai atau alpa berbakti kepada Tuhannya.⁴⁹ Allah s.w.t. berfirman:

وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

Maksudnya:

Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat mencela (kejahatan).

Surah al-Qiyāmah (75): 2.

Apabila jiwa itu meninggalkan tentangan, tunduk dan patuh menurut kehendak al-nafsu syahwat dan panggilan syaitan, maka dinamakan '*al-nafs al-ammārah bi al-sū*' iaitu al-nafsu yang menurut kepada kejahatan. Walau bagaimanapun, boleh dikatakan bahawa yang dimaksudkan dengan suka menyuruh kepada yang buruk itu, ialah jiwa atau *al-nafs* dengan pengertian yang pertama.⁵⁰ Allah s.w.t. berfirman, menceritakan kisah Nabi Yūsuf a.s.:

وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي، إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسَّوْءِ

Maksudnya:

Dan aku tidaklah membebaskan diriku (dari kesalahan) kerana sesungguhnya al-nafsu itu suka menyuruh kepada yang buruk.

Sūrah Yūsuf (12): 53.

Kesimpulan yang dapat dirumuskan daripada kedua-dua pengertian mengenai jiwa atau *al-nafs* menurut al-Ghazālī ini ialah jiwa dengan maksud yang

⁴⁹ *Ibid.*.

⁵⁰ *Ibid.*.

pertama adalah sangat tercela dan hendaklah dihapuskan daripada diri manusia. Manakala pengertian kedua membawa maksud jiwa yang terpuji, dan ia merupakan hakikat sebenar manusia yang memiliki pengetahuan tentang Penciptanya dan pengetahuan-pengetahuan lainnya. Jiwa ini akan kembali menghadap Allah s.w.t. di akhirat kelak.

2.3.2 Huraian Istilah-istilah *al-Nafs*, *al-Qalb*, *al-Rūḥ* dan *al-‘Aql*

Dalam membincangkan persoalan jiwa ini, penulis juga merasa wajar untuk menerangkan beberapa istilah yang telah dikemukakan oleh al-Ghazālī di mana istilah-istilah ini pada dasarnya mempunyai pertalian yang sangat erat dengan istilah *al-nafs* yang dibincangkan dalam tajuk ini. Istilah-istilah yang dimaksudkan ini ialah “*al-Qalb*” iaitu “hati”, “*al-Rūḥ*” iaitu “roh” dan “*al-‘Aql*” iaitu “akal”. Kesemua istilah-istilah ini merujuk kepada dua pengertian, iaitu pengertian dari segi jasmani (lahiriah) dan pengertian dari segi rohani (hakikat). Penulis akan menerangkan secara ringkas pengertian istilah-istilah ini:

i. “*Al-Qalb*”, iaitu “hati”. Hati berdasarkan pengertian pertama menurut al-Ghazālī, ialah segumpal daging yang berbentuk bulat panjang dan terletak di dada sebelah kiri, yang mempunyai tugas tertentu yang di dalamnya terdapat rongga-rongga yang mengandungi darah hitam sebagai sumber roh. Pengertian kedua pula ialah “hati” dalam pengertian yang halus bersifat ketuhanan dan rohaniah yang ada hubungannya dengan hati yang bersifat jasmani tadi. Hati dalam pengertian kedua ini ialah hakikat manusia yang dapat menangkap segala pengertian, pengetahuan dan arif, iaitu manusia yang menjadi sasaran segala

perintah dan larangan Tuhan, yang akan disiksa, dicela dan dipertanggungjawabkan segala amal perbuatannya.⁵¹

ii. “*Al-Rūh*”, iaitu “roh”. Pengertian pertama bermaksud jenis yang halus yang bersumber dari rongga hati jasmani, dengan perantaraan otot-otot dan urat-urat yang bermacam-macam, ia tersebar ke seluruh bahagian badan. Perjalanan roh dalam badan dan limpahan cahaya-cahaya hidup yang berupa perasaan, penglihatan, pendengaran dan penciuman itu menyerupai limpahan cahaya dari sebuah lampu yang mengelilingi sudut-sudut rumah sehingga tiada suatu bahagian rumah pun yang tidak disinari cahaya. “Hidup” adalah diumpamakan sebagai cahaya yang terdapat pada dinding-dinding dan “roh” itu adalah ibarat lampunya. Perjalanan roh itu dan gerakannya dalam batin seperti gerakan lampu pada sisi-sisi rumah dengan digerakkan oleh penggeraknya. Menurut al-Ghazālī, roh dalam pengertian inilah yang dikehendaki oleh para doktor, iaitu ‘wap yang halus, yang dimasak oleh kepanasan hati’.⁵²

Manakala roh pada pengertian kedua ialah ‘yang halus dari manusia yang dapat mengetahui segala sesuatu dan dapat menangkap segala pengertian’. Menurut al-Ghazālī, roh dalam pengertian kedua ini termasuk urusan yang menakjubkan dan bersifat ketuhanan di mana akal fikiran manusia tidak berupaya untuk memahami hakikatnya.⁵³ Firman Allah s.w.t.

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.

⁵¹ *Ibid.*, h. 3; lihat juga Che Zarrina Sa’ari (1997), “Al-Ghazali’s Views on The Heart, The Spirit and The Soul: A Comparison Between Ihya’ Ulum al-Din and al-Risalah al-Laduniyyah, *Jurnal Usuluddin*, Bil. 7, Disember 1997, Kuala Lumpur: Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 193-208.

⁵² *Ibid.*.

⁵³ *Ibid.*, h. 3.

Maksudnya:
Katakanlah (wahai Muhammad), bahawa Roh itu termasuk urusan
Tuhanku.”

Sūrah Banī Isrā'īl (17): 85.

iii. “*Al-‘Aql*”, iaitu akal. Menurut al-Ghazālī, akal juga membawa dua pengertian. Pengertian pertama ialah; pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu. Oleh itu, akal itu ibarat dari sifat-sifat ilmu yang tempatnya di dalam hati. Manakala pengertian kedua pula ialah; yang menangkap dan mendapatkan segala ilmu. Dalam hal ini akal bererti “hati” dalam erti yang halus. Menurut al-Ghazālī, kadang kala akal itu dimaksudkan dengan sifat orang yang berilmu. Kadang kala pula ia dimaksudkan dengan tempat penemuan segala pengertian.⁵⁴

Sepanjang pengamatan tentang istilah-istilah yang telah dihuraikan oleh al-Ghazālī iaitu “jiwa”, “hati”, “roh” dan “akal,” penulis mendapati bahawa hubungan di antara keempat-empat unsur tadi adalah sangat erat dan mengambil tempat antara satu sama lain di dalam pemikiran al-Ghazālī.

Dalam konteks antara hubungan jiwa dengan akal menurut al-Ghazālī, kedua-duanya saling bergantung di antara satu sama lain untuk mewujudkan keseimbangan terhadap keseluruhan perilaku manusia. Jiwa memerlukan kebijaksanaan akal untuk mengendalikan sifat-sifat marah yang digerakkan oleh syahwat. Al-Ghazālī berkata:⁵⁵

Perumpamaan jiwa manusia di dalam badannya, adalah laksana raja dalam kota pemerintahannya. Seluruh anggota badan adalah laksana para pegawai dan kekuatan akal fikirannya

⁵⁴ *Ibid.*.

⁵⁵ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-‘Amal*, *op. cit.*, h. 235-236.

laksana penasihat dan menteri yang pintar dan bijaksana. Sedangkan syahwat adalah laksana hamba yang jahat yang selalu mendatangkan beras dan makanan, manakala sifat marah adalah laksana pengawal dan hamba yang jahat (syahwat) adalah penipu yang licik menyembunyikan kejahatan dan menyamar sebagai penasihat, namun nasihatnya adalah merupakan penyakit yang sulit untuk diubati dan merupakan bentuk kejahatan yang sukar dihapuskan. Karakter dari penipu yang menyamar sebagai penasihat (syahwat) adalah penentang menteri (akal) dalam segala peraturan sehingga ia tak pernah lalai dalam menentangnya walau sesaat. Justeru itu, apabila raja yang mengendalikan pemerintahan (jiwa)

mendengar nasihat dari hamba yang jahat tadi (syahwat), maka kerajaan itu akhirnya akan menemui kehancuran dan akhirnya robohlah kerajaan itu. Sebaliknya, apabila raja berpaling dari isyarat hamba yang jahat dan sentiasa mendengar nasihat dari menteri yang arif dan bijaksana (akal), maka hamba yang jahat ini nantinya akan dapat diatur dan tidak mengatur, dan diperintah bukan memerintah. Maka dengan ini akan stabilah pemerintahan di negeri penguasa dan dapatlah ditegakkan keadilan. Begitulah jiwa manusia apabila dibantu dengan kebijaksanaan akal yang dapat mengendalikan kekuatan marah. Dengan pengendalian sifat marah inilah nantinya akan membawa keseimbangan tenaga jiwa dan memperindah budi pekerti manusia. Barangsiapa yang menyimpang dari jalan yang lurus ini, maka ia adalah sebagaimana yang dinyatakan oleh Allah s.w.t. dalam firman-Nya:

افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم.

Maksudnya:

Dengan demikian, bagaimana fikiranmu (wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa al-nafsunya; tuhan yang dipatuhi, dan ia pula disesatkan oleh Allah kerana diketahuinya (bahawa ia tetap kufur dan ingkar)...”

Sūrah al-Jāthiah (25): 23.

2.3.3 Kedudukan Jiwa (*al-nafs*) dalam Etika al-Ghazālī

Perbincangan mengenai keutamaan ‘jiwa’ menduduki tempat yang terpenting dalam etika al-Ghazālī. Menilai kedudukan ini, al-Ghazālī telah meletakkan kedudukan jiwa sebagai intipati kepada seluruh perbahasannya

mengenai etika dan akhlak. Dalam mengulas mengenai peranan jiwa dalam etika, al-Ghazālī menegaskan bahawa memperbaiki jiwa adalah sangat penting sehingganya etikanya dapat dikatakan sebagai suatu sistem bagi “Jiwa” dan Teori kebahagiaan”. Menurut al-Ghazālī, jalan yang terdekat untuk mencari kebahagiaan ialah memperbaiki jiwa menerusi ilmu dan amal.⁵⁶

Pengaruh jiwa dalam etika al-Ghazālī adalah sangat menyerlah kerana beliau memandang jiwa sebagai agen penggerak kepada seluruh tindakan manusia samada baik atau sebaliknya. Jika jiwa manusia berada dalam kedudukan yang terkawal, maka seluruh kehidupan manusia akan berjalan selari dengan tuntutan Allah s.w.t. atau menuju ke jalan yang diridai-Nya. Al-Ghazālī berkata:⁵⁷

Jiwa adalah pemula gerakan badan manusia menuju perbuatan-perbuatan yang tertentu, yang khusus dengan fikiran, sesuai dengan kehendak fakulti mengerti. Sebaliknya seluruh fakulti badan adalah hasil dari fakulti jiwa, kerana jika fakulti jiwa dikalahkan oleh fakulti badan, maka tentu akan menghasilkan perbuatan yang tunduk kepada hawa al-nafsu, dan perbuatan tersebut dinamakan budi pekerti yang buruk, sebaliknya bila fakulti badan itu dikuasai, maka akan tercapailah perbuatan baik yang menguasai, yang dinamakan keutamaan atau budi pekerti yang baik

Dalam mengupas persoalan jiwa ini, al-Ghazālī mengaitkan hubungannya secara langsung dengan jasmani, badan atau indera manusia dan menjelaskan betapa pentingnya peranan akal dalam membangunkan sifat-sifat kemanusiaan yang sebenar. Menurut al-Ghazālī, badan adalah alat jiwa dan kenderaan baginya. Manakala dengan akal yang menggunakan perantara indera, maka manusia dapat mencapai dasar-dasar ilmu pengetahuan dan hakikat segala perkara.⁵⁸

⁵⁶ Muhammad Abul Quasem (1975), *op. cit.*, h. 231.

⁵⁷ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal*, *op. cit.* h. 251-252.

⁵⁸ *Ibid.*

Sehubungan dengan itu menurut al-Ghazālī, jiwa manusia memiliki dua fakulti iaitu fakulti intelek (*quwwah 'ālimah*) atau fakulti mengerti dan yang kedua fakulti bekerja (*quwwah 'āmilah*). Kedua-dua daya fakulti yang dimiliki jiwa yang dimaksudkan al-Ghazālī itu ialah akal yang memiliki kekuatan untuk melahirkan perbuatan-perbuatan tertentu.⁵⁹ Persoalan yang dijelaskan oleh al-Ghazālī berkaitan dengan elemen-elemen berikut menjadi bukti yang nyata bahawa aspek kejiwaan yang dibahaskan oleh al-Ghazālī adalah bersifat sepadu dan tiada unsur-unsur pemisahan di antara kepentingan rohani dan jasmani mauhpun dari sudut '*aqli* dan '*naqli*.

Oleh kerana peranan jiwa adalah sebagai agen penggerak dalaman pada diri manusia, maka atas alasan inilah al-Ghazālī mengambil inisiatif yang begitu besar terhadap langkah-langkah pembersihan jiwa. Justeru itu, al-Ghazālī berpendapat bahawa dalam kategori ilmu amali, yang terpenting sekali ialah mengenai ilmu jiwa dengan sifat-sifat dan akhlakunya iaitu melatih jiwa dan memerangi hawa al-nafsu. Beliau menekankan bahawa karyanya yang bertajuk *Mizān al-'Amal* adalah dihasilkan untuk mencapai maksud dan tujuan ini.⁶⁰

Selain dari al-Ghazālī, persoalan jiwa juga dibahaskan oleh tokoh-tokoh falsafah samada oleh ahli-ahli falsafah Greek seperti Plato, Socrates dan sebagainya mahupun di kalangan ahli-ahli falsafah Muslim seperti Ibn Sīnā, al-Fārābī, Ibn Miskawayh dan lain-lain. Ibn Miskawayh adalah di antara tokoh yang membahaskan persoalan ini secara ilmiah dan lebih terperinci. Teori-teori

⁵⁹ *Ibid.*, h. 203; lihat juga al-Ghazālī (1960), *Maqāṣid al-Falāsifah*, *op. cit.*, h. 359.

⁶⁰ *Ibid.*, h. 231.

kejiwaan yang dikupas oleh Ibn Miskawayh pada dasarnya adalah selari dengan pandangan al-Ghazālī.

Namun, penulis mendapati bahawa terdapat perbezaan terhadap pandangan mereka dalam soal keseimbangan di antara substansi jiwa dan jasad. Pandangan al-Ghazālī dalam masalah hubungan dua hala di antara jiwa dan jasad adalah jelas sepertimana yang telah dihuraikan sebelum ini. Tetapi bagi Ibn Miskawayh, di antara jiwa dan jasad, masing-masing mempunyai substansi, penilaian, sifat-sifat serta tingkah laku yang berbeza. Jelasnya bahawa jasad dapat mengetahui ilmu-ilmu hanya dengan indera dan tidak cenderung kecuali kepadanya. Begitu juga pada kenikmatan jasad, keinginan balas dendam dan ego untuk menang, secara garis kasarnya adalah mengikut apa yang dapat ditangkap oleh indera. Sebaliknya, jiwa memiliki kecenderungan pada sesuatu yang bukan bersifat jasad atau ingin mengetahui realiti ketuhanan, atau ingin lebih menyukai persoalan yang lebih mulia daripada hal-hal jasmani, serta menjauhkan diri dari kenikmatan jasmani demi mendapatkan kenikmatan akal.⁶¹ Dalam hal ini, Ibn Miskawayh menekankan bahawa kecenderungan jiwa adalah pada perilakunya sendiri dan tidak ada apa-apa hubungan dengan jasad.⁶²

Selain dari itu, al-Ghazālī menolak pendapat ahli falsafah yang mengatakan bahawa jasad manusia tidak dibangkitkan semula pada hari kiamat. Menurut mereka, yang menerima pembalasan dosa dan pahala ialah roh-roh yang

⁶¹ Miskawayh (1961), *op. cit.*, h. 7-8

⁶² *Ibid.*.

bersifat abstrak. Menurut al-Ghazālī, mereka ini berdusta kerana mengingkari jism dan pendapat ini adalah bertentangan dengan syariat.⁶³

Berhubung dengan pengaruh dan keistimewaan jiwa dalam etika al-Ghazālī, maka penulis yakin bahawa matlamat utama al-Ghazālī ialah ingin melahirkan individu yang seimbang di antara kemuliaan rohani dan jasmani, individu yang erat hubungannya dengan Allah dan alam Malakut, individu yang menghiasi dirinya dengan sifat-sifat kejiwaan yang sempurna iaitu membersihkan jiwa dari segala kekotoran yang timbul dari akhlak-akhlak dan perbuatan yang tercela. Setiap kali membincangkan persoalan jiwa dalam beberapa karyanya,⁶⁴ al-Ghazālī sentiasa mengaitkannya dengan firman Allah s.w.t yang berbunyi:

قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها

Maksudnya:

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikannya (jiwa)
Dan sesungguhnya rugilah orang-orang yang mengotorinya.

Sūrah al-Syams(30): 9-10.

2.4 NILAI-NILAI UTAMA DALAM ETIKA MENURUT AL-GHAZĀLĪ

Setelah mengupas beberapa aspek mengenai etika al-Ghazālī dari konteks pengertiannya, serta latarbelakang ciri-ciri yang mewarnai pemikiran beliau dalam persoalan etika dan juga penjelasan mengenai kedudukan jiwa dalam etika beliau,

⁶³ Al-Ghazālī (1985) *al-Munqidh*, *Op. cit.*, h. 354; lihat juga Timothy J. Gianotti (2001), *op. cit.*, h. 112-113.

⁶⁴ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 199; lihat juga, al-Ghazālī (t.t.) *Ihyā'*, *op. cit.*, h. 47.

maka dalam sub topik ini, penulis ingin mengupas nilai-nilai utama dalam etika beliau. Menurut al-Ghazālī, terdapat banyak nilai baik untuk mendapatkan keutamaan-keutamaan dari segi rohani khususnya dalam membentuk perilaku sebenar manusia. Namun, al-Ghazālī telah menggariskan empat nilai-nilai utama yang akan menjadi pra syarat kepada keseluruhan amalan baik dalam diri seseorang. Nilai-nilai ini disebutkan oleh al-Ghazālī sebagai pokok-pokok akhlak dan kadang-kadang disebutkan sebagai pokok-pokok keutamaan.

Nilai-nilai pokok yang telah digariskan oleh al-Ghazālī, seperti berikut: ⁶⁵

- i. Kebijaksanaan (*ḥikmah*)
- ii. Keberanian (*syajā' āḥ*)
- iii. Pemeliharaan (*'iffah*)
- iv. Keseimbangan (*'adālah*).

Selain dari al-Ghazālī, keempat-empat nilai utama ini pada asasnya telah diperbincangkan oleh ahli-ahli falsafah Yunani seperti Plato, Aristotle dan lain-lain. ⁶⁶ Di kalangan ahli falsafah Muslim, tokoh yang membincangkan nilai-nilai ini secara terperinci ialah Ibn Miskawayh. Pada dasarnya, keseluruhan pandangan terhadap nilai-nilai ini di antara al-Ghazālī dan Ibn Miskawayh terdapat banyak persamaan kecuali terdapat sedikit perbezaan dari segi teknik penghuraian.

⁶⁵ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al- 'Amal*, *op. cit.*, h. 264.

⁶⁶ Gagasan ini telah diutarakan oleh Plato, lihat, Dr. Jamīl Ṣalībā (1982), *op. cit.*, j. 2, h. 80. Menurut Dr. Zakī Mubārak, huraian al-Ghazālī tentang konsep nilai-nilai utama ini adalah daripada asas-asas yang telah diutarakan oleh ahli-ahli falsafah, namun beliau telah berjaya mengolahnya dengan pandangan-pandangan agama dan nilai-nilai tasawuf. lihat Dr. Zakī Mubārak (1980) *al-Akhlāq 'inda al-Ghazālī*, *op. cit.*, h. 75-76.

Kupasan lanjut mengenai nilai-nilai yang telah digariskan oleh al-Ghazālī ini adalah seperti berikut:

2.4.1 Kebijaksanaan (*Ḥikmah*)

Al-Mu'jam al-Falsafī mencatatkan “*Ḥikmah*”, dalam bahasa Yunani disebut sebagai “*Sapientia*”⁶⁷ dan dalam bahasa Inggeris disebut “*Wisdom*”⁶⁸ yang membawa maksud “Ilmu dan kefahaman”. Manakala dari segi peristilahan, ia membawa maksud:

Pengucapan yang sesuai dengan kebenaran; dan perkara yang benar dan lurus; dan meletakkan sesuatu pada tempatnya yang sebenar; dan perkara yang mencegah dari kejahilan. *Ḥikmah* juga membawa maksud ‘falsafah’ iaitu pengetahuan mengenai sebaik –baik perkara dengan sebaik-baik ilmu.⁶⁹

Menurut al-Ghazālī, “*Ḥikmah*” termasuk dalam kategori keutamaan fakulti akal. Ia bermaksud keadaan jiwa yang dapat membezakan di antara kebenaran dan kepalsuan dalam segala tindakan dan perbuatan manusia.⁷⁰ Dalam erti kata yang lain, hikmah merupakan fakulti ilmu. Dengan fakulti ilmu ini, menjadi mudah bagi seseorang itu mengetahui perbezaan antara hak dan batil dalam kepercayaan dan antara baik dan buruk dalam perbuatan. Jika fakulti ilmu sudah sempurna, maka daripadanya akan lahir buah *ḥikmah* dan *ḥikmah* inilah merupakan induk segala kebaikan dan segala budi pekerti yang terpuji.⁷¹ Inilah yang dimaksudkan dengan firman Allah:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

⁶⁷ Jamīl Ṣalībā, Dr., (1982), *op. cit.*, jil. 1, h. 491.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Al-Ghazālī (1964), *Mīzān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 264-266.

⁷¹ *Ibid.*

Maksudnya:
Barangsiapa diberi hikmah (oleh Allah), maka dia telah diberi
kebaikan yang banyak.”

Sūrah al-Baqarah (2): 269

Menurut al-Ghazālī, kesempurnaan nilai *ḥikmah* akan melahirkan sub-sub
sifat baik yang berikut, iaitu:⁷²

- Pengurusan yang baik atau kemampuan mengelola
- Keunggulan ingatan
- Pemikiran yang jernih
- Kebenaran pendapat.

2.4.2 Keberanian (*al-Syajā‘ah*)

Al-Syajā‘ah” atau “keberanian” berasal dari perkataan Arab (الشجاعة),⁷³
dan dalam bahasa Latin “*Cor*” bermaksud “hati”⁷⁴ Dari segi bahasa ia membawa
maksud; berani; dan kuat hati ketika dalam keadaan marah; menempuh bahaya
tanpa rasa takut.⁷⁵ Menurut Plato, “*syajā‘ah*” ialah titik tengah antara sifat
melampaui batas dan pengecut.⁷⁶

Menurut al-Ghazālī, keberanian ialah keutamaan bagi fakulti marah yang
tunduk kepada akal yang terdidik dengan nilai-nilai syarak dalam sebarang

⁷² *Ibid.*, h. 274.

⁷³ Jamil Ṣalībā (1982), *op. cit.*, jil. 1, h. 687.

⁷⁴ *Ibid.*.

⁷⁵ *Ibid.*.

⁷⁶ *Ibid.*.

tindakan. Nilai ini merupakan doktrin pertengahan (*doctrine of equilibrium*) di antara dua kehinaan, iaitu berani yang melampau batas dan pengecut.⁷⁷

Melampaui batas atau *tahawwur* ialah tindakan yang melebihi batas keseimbangan, iaitu suatu sifat di mana manusia berani maju pada hal-hal yang merbahaya yang sepatutnya menurut akal adalah tidak harus. Manakala sifat pengecut (*al-jubn*) adalah suatu tahap kekurangan iaitu suatu dimensi yang menyebabkan kurangnya al-nafsu marah pada situasi yang sepatutnya, malah menjadi penyebab kepada terhalangnya tindakan harus maju.⁷⁸

Nilai keberanian yang unggul ini akan melahirkan sifat-sifat yang terpuji, seperti pemurah, cekal, keberanian hati, berjiwa besar, tahan menanggung derita, penyantun, sopan dan berlumba-lumba ke arah kebaikan.⁷⁹

Meskipun keberanian adalah termasuk nilai-nilai utama yang harus dimiliki oleh setiap insan, namun apabila sifat itu digunakan secara melampaui batas akal dan tuntutan syara', maka ia melahirkan sifat-sifat melampaui batas dan jika terlalu kekurangan sifat ini, maka ia akan melahirkan manusia yang pengecut. Al-Ghazālī telah menyenaraikan sifat-sifat tersebut seperti pemborosan, bermewah-mewahan, keberanian melulu, bermegah-megah, membesarkan diri, susah menerima kebenaran, pemarah, '*ujub*, rasa hina diri, keluh kesah dan merasa serba kekurangan.⁸⁰

⁷⁷ Al-Ghazali (1964), *Mīzān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 266.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, h. 56.

2.4.3 Pemeliharaan Diri ('*Iffah*)

“‘*Iffah*”, berasal dari perkataan ‘Arab iaitu (العفة)⁸¹ atau dalam bahasa Inggeris “*Temperance*”⁸² dan bahasa Latin ialah “*Temperentia*”.⁸³ Ia membawa maksud suatu keadaan syahwat yang berada pada pertengahan di antara kejahatan atau yang disebut melampaui batas dan di antara ketidakberdayaan kerana pengendaliannya yang terlalu ketat.⁸⁴

Definisi ‘*iffah*’ di atas adalah selari dengan definisi yang disebut oleh Ibn Miskawayh di mana menurutnya ‘*iffah*’ adalah sikap pertengahan di antara memperturukkan dorongan syahwat yang berlebih-lebihan dan sikap mengekangnya yang terlampau kuat.⁸⁵

Menurut al-Ghazālī,⁷ ‘*iffah*’ adalah keutamaan fakulti syahwat. Ia membawa maksud mendidik kekuatan syahwat dengan akal dan syari’at . Atau dengan pengertian lain, memelihara keinginan syahwat sesuai dengan petunjuk akal dan batas-batas yang ditetapkan syara’. Dengan adanya kekuatan ini, maka gejala al-nafsu syahwat akan dapat dikendalikan dengan senang dan mudah. Menurut al-Ghazālī, manusia berkewajipan mengawal syahwatnya yang pada umumnya adalah keterlaluan terutamanya keinginan kepada seksual, keinginan perut, keinginan kepada harta, kedudukan dan penghormatan.⁸⁶

⁸¹ Jamil Saliba, *op. cit.*, jil. 2, h. 80.

⁸² *Ibid.*.

⁸³ *Ibid.*.

⁸⁴ *Ibid.*; lihat juga, Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, jil. 1, h. 222.

⁸⁵ Ibn Miskawayh (1961), *op. cit.*, h. 33.

⁸⁶ Al-Ghazālī (1964), *Mīzān al-‘Amal*, *op. cit.*, 269-270.

Al-Ghazālī telah menggariskan sifat-sifat terpuji yang lahir dari keutamaan nilai *'iffah*, antaranya ialah perasaan malu, toleransi, sabar, dermawan, baik hati, kehalusan jiwa, merasa puas dengan apa yang ada, tenang, warak (menjauhi dosa), peramah, suka menolong, bermanis muka dan teratur.⁸⁷

Menurut al-Ghazālī, ketinggian nilai *'iffah* itu diselubungi oleh dua nilai yang tercela, iaitu “keterlaluan syahwat” dan “kelemahan syahwat”. Keterlaluan syahwat bermaksud keinginannya yang terlampau kuat untuk mencapai kelazatan yang dianggap buruk oleh akal. Manakala kelemahan syahwat pula keinginan yang terlalu lemah untuk mencapai sesuatu hal yang dikehendaki oleh akal. Kedua-dua nilai ini adalah termasuk dalam sifat-sifat tercela. Oleh itu, *'iffah* merupakan nilai kekuatan yang tertinggi untuk mengalahkan al-nafsu-al-nafsu yang tercela itu.⁸⁸

Sifat-sifat buruk yang akan lahir dari ketiadaan nilai *'iffah* seperti yang dinyatakan oleh al-Ghazālī ialah haloba, boros, serakah, kedekut, *riya'*, membuka *'aib* orang lain, keterlaluan dalam bersenda gurau, melakukan perbuatan sia-sia, dengki, suka melihat penderitaan orang lain, menghina golongan fakir miskin, tiada perasaan malu, lemah al-nafsu, gelisah dan merasa hina terhadap orang-orang kaya.⁸⁹

⁸⁷ *Ibid.*, h. 280.

⁸⁸ *Ibid.*, h. 269.

⁸⁹ *Ibid.*, h. 283-284.

2.4.4 Keadilan (*'Adālah*)

Maksud “*'Adālah*” dari segi bahasa ialah “*Istiqāmah*” yang bererti kebenaran, ketulusan, keseimbangan.⁹⁰ Dari sudut syarak, ia membawa maksud “Tegak di atas kebenaran dan menjauhi perkara-perkara yang dilarang dan pengendalian akal ke atas al-nafsu syahwat.”⁹¹ Manakala dari segi istilah *fuqahā'* ia bermaksud, “Menjauhi dosa-dosa besar dan tidak berterusan terhadap dosa-dosa kecil, melaksanakan kebenaran serta menjauhi kedustaan, bertakwa dan menjauhi perkara-perkara keji”.⁹²

Menurut al-Ghazālī, *'adālah* ialah suatu sifat yang menduduki ketiga-tiga nilai utama, iaitu “*ḥikmah*,” “*syajā'ah*” dan “*'iffah*” secara teratur dan tersusun mengikut kesesuaian yang sewajarnya. Dalam hal ini, *'iffah* tidak termasuk dalam kategori nilai-nilai utama, tetapi ia merupakan nama dari sejumlah keutamaan. Nilai ini juga tidak melahirkan dua kehinaan, namun ia diselubungi oleh dua penyelewengan iaitu yang menjadi lawan kepada keadilan.⁹³

Dari segi penyusunan nilai *'adālah* ini, teori al-Ghazālī agak berbeza dari Ibn Miskawayh. Al-Ghazālī tidak menggariskan sub-sub sifat yang lahir dari nilai *'adalah*. Tetapi Ibn Miskawayh telah mencatatkan beberapa sifat-sifat terpuji yang lahir dari *'adalah* seperti persahabatan, berpenampilan lembut, menghubungkan silaturrahim, bersemangat sosial, bekerjasama, telus dalam memutuskan masalah, berwibawa dalam menghadapi segala keadaan, menjauhi

⁹⁰ Jamīl Ṣalībā (1982), *op. cit.*, jil. 2, h. 58.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 272.

permusuhan, tidak menceritakan hal-hal yang tidak mendatangkan kebaikan dan benar dalam percakapan.⁹⁴

Untuk memahami peranan '*adālah*' yang mengimbangi nilai-nilai kebaikan dalam diri manusia secara menyeluruh, al-Ghazālī telah mengemukakan suatu contoh yang jelas, di mana seorang raja akan dapat menegakkan sebuah pemerintahan yang kukuh jika terdapat penyusunan yang baik iaitu wujud keseimbangan di antara kekuatan raja, kekuatan angkatan tentera dan kepatuhan rakyat jelata terhadap kepimpinan. Jika wujud kesemua unsur-unsur ini, maka keadilan dapat ditegakkan. Namun, keadilan dan keseimbangan tidak akan wujud, jika yang memiliki sifat-sifat tersebut hanya sebahagian sahaja iaitu apabila unsur-unsur keseimbangan di antara pemerintah, angkatan tentera dan rakyat tidak dapat disatukan.⁹⁵

Demikian juga halnya, keseimbangan dalam sifat-sifat badan adalah harus memiliki sifat-sifat baik secara keseluruhan. Keseimbangan dalam budi pekerti tentulah dapat menumbuhkan keadilan dalam masyarakat dan politik (negara). Keadilan itu merupakan cabang dari keadilan budi pekerti. Keadilan dalam masyarakat adalah berada di tengah-tengah antara kehinaan rugi dan merugikan iaitu mengambil sesuatu yang harus diambil dan memberikan sesuatu yang harus diberikan. Manakala rugi ialah mengambil sesuatu yang tidak berguna dan merugikan ialah memberikan sesuatu yang tidak terpuji dan tiada pahala dalam pergaulan. Keadilan dalam politik juga dapat ditegakkan bila peraturan dalam

⁹⁴ Ibn Miskawayh (1961) *op. cit.*, h. 35.

⁹⁵ Al-Ghazālī (1964), *Mīzān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 272.

negara dapat dibentuk bagaikan tubuh manusia di mana setiap individu dalam negara diberi tanggungjawab sesuai dengan peranan masing-masing.⁹⁶

Oleh itu menurut al-Ghazālī, dengan tegaknya nilai keadilan dan keseimbangan, maka tegaklah langit dan bumi sehingga dunia seluruhnya menjadi seperti tubuh manusia di mana kekuatan inderanya saling kuat menguatkan di antara satu dengan yang lain.⁹⁷

Demikianlah pandangan al-Ghazālī mengenai empat nilai-nilai utama, iaitu “*ḥikmah*”, “*syajā’ah*”, “*‘iffah*” dan “*‘adālah*”. Al-Ghazālī menegaskan bahawa keempat-empat nilai utama ini adalah nilai-nilai asas, manakala sifat-sifat terpuji yang lain adalah cabang kepada asas-asas yang empat ini. Jika empat nilai utama ini dimiliki oleh seseorang individu, maka akan terpancarlah keseluruhan nilai-nilai baik dalam dirinya iaitu akhlak dan etika yang sempurna dan terpuji. Namun, menurut al-Ghazālī, tidak ada manusia yang akan memiliki keempat-empat nilai ini dengan sempurna kecuali Rasulullah s.a.w. dan manusia selain baginda mempunyai kategori yang berbeza tentang jauh atau dekatnya dari kesempurnaan nilai-nilai ini. Setiap individu yang hampir kepada kesempurnaan sifat ini, maka dialah yang dekat kepada Allah s.w.t. dengan kadar dekatnya dia kepada akhlak Rasulullah s.a.w.

Kesimpulannya, meskipun al-Ghazālī bukanlah tokoh pertama yang mengutarakan nilai-nilai pokok dalam etika dan akhlak ini, namun beliau telah mengutarakan gagasannya yang tersendiri dalam mengimplementasikan nilai-nilai

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

yang mulia ini berasaskan nilai-nilai dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan ini ia akan menjadi lebih relevan untuk dihayati oleh masyarakat Islam dan umat seluruhnya kerana Islam adalah bersifat universal.

2.5 MATLAMAT UTAMA DALAM ETIKA MENURUT AL-GHAZĀLĪ

Sepanjang kajian penulis terhadap pemikiran al-Ghazālī, penulis mendapati bahawa meskipun beliau menguasai pelbagai bidang ilmu, namun bidang tasawuf telah mempengaruhi beliau dalam pelbagai aspek kehidupannya. Sikapnya dalam pelbagai aspek kehidupan adalah diwarnai oleh corak kehidupan golongan sufi yang dianggapnya sebagai cara hidup yang terbaik sesuai dengan cara hidup nabi-nabi dan para Rasul. Justeru itu, penulis mendapati etika beliau adalah menuju kepada matlamat-matlamat berikut:

2.5.1 Pembersihan Jiwa

Pada perbincangan yang lalu, penulis telah menyentuh kedudukan jiwa dalam etika al-Ghazālī di mana ia menjelaskan kedudukan sebenar “jiwa yang halus” yang menjadi intipati atau hakikat diri manusia itu sendiri. Justeru itu penulis dapat merumuskan bahawa matlamat utama al-Ghazālī dalam membahaskan persoalan etika adalah untuk memperolehi hasil yang tiada ternilai, iaitu pembersihan atau penyucian jiwa.

Menurut al-Ghazālī, penyucian jiwa bermaksud mendidik akhlak menerusi latihan-latihan dan amalan-amalan yang bersungguh-sungguh (*mujāhadah dan*

riyāḍah), iaitu dengan mengerjakan amalan-amalan salih. Dalam hal ini, al-Ghazālī menekankan bahawa amalan-amalan salih yang dikerjakan akan menimbulkan kesan pada jiwa atau kedua-dua elemen ini saling menerima kesan terhadap sebahagian yang lain. Justeru itu, jiwa apabila telah menjadi sempurna dan telah bersih, maka segala perbuatan dan perlakuan anggota menjadi baik. Begitu juga dengan anggota badan, jika kesan yang ditimbulkan itu baik, maka akan tumbuhlah dalam jiwa perlakuan-perlakuan yang baik dan akhlak-akhlak yang diredhai.⁹⁸

Dalam usaha untuk mencapai matlamat pembersihan jiwa, al-Ghazālī memberi penekanan kepada ilmu dan amal. Menurut al-Ghazālī, kedua-dua unsur inilah yang menjadi asas kepada matlamat penyucian jiwa. Manakala langkah seterusnya ialah menerusi *mujāhadah* (usaha bersungguh-sungguh) dan *riyāḍah* (latihan jiwa),⁹⁹ sebagaimana yang dinyatakan dalam firman Allah s.w.t.:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا .

Maksud:

Dan orang-orang yang berusaha bersungguh-sungguh kerana memenuhi kehendak ugama kami, sesungguhnya Kami akan memimpin mereka ke jalan-jalan Kami....”

Sūrah al-‘Ankabūt (20): 69.

⁹⁸ Al-Ghazālī (1964) *Mīzān al-‘Amal*, op. cit., h. 196.

⁹⁹ *Ibid.*, h. 197.

Dalam menjelaskan kedudukan sebenar jiwa dan perkaitannya dengan alam akhirat dan tanggungjawab di hadapan Allah, al-Ghazālī banyak mengaitkannya dengan ayat-ayat al-Qur'an, di antaranya ialah:¹⁰⁰

1. Firman Allah s.w.t. :

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً.

Maksud

Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu, merasa tenang tenteram (kepada Tuhan) dan (Tuhan) merasa senang kepadanya.

Sūrah al Fajr (89): 27-28.

2. Firman Allah s.w.t. :

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ.

Maksud

Dan orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa al-nafsunya, maka sesungguhnya syurgalah tempatnya.

Sūrah al-Nāzi'āt (79): 40-41

2.5.2 Kebahagiaan Hakiki

Persepsi penulis terhadap keseluruhan matlamat aliran-aliran dalam etika sebagaimana yang telah dikupas dalam bab satu adalah untuk mencari kebahagiaan dan kesenangan, meskipun setiap aliran etika mempunyai gagasan dan ukuran tersendiri.

¹⁰⁰ *Ibid.*

Bagi al-Ghazālī, meskipun matlamat penyucian jiwa menduduki tempat yang tertinggi dalam etika beliau, namun matlamat terakhir di dalam segala amal salih di dunia adalah untuk mencapai kebahagiaan yang hakiki. Menurut al-Ghazālī lagi kebahagiaan yang sebenar ialah kebahagiaan di akhirat yang digambarkannya sebagai kebahagiaan yang abadi tanpa ada kehancuran, kelazatan tanpa kesulitan, kegembiraan tanpa kesusahan, kekayaan tanpa kefakiran, kesempurnaan tanpa kecacatan dan kemuliaan tanpa kehinaan. Ringkasnya, kebahagiaan akhirat inilah yang menjadi cita-cita dan impian setiap orang yang mempunyai cita-cita dan keinginan.¹⁰¹

Persoalan mengenai matlamat etika al-Ghazālī juga dijelaskan oleh Dr. Zaki Mubārak. Beliau memperakui bahawa matlamat sebenar dalam etika al-Ghazālī ialah kebahagiaan akhirat atau ukhrawi. Menurut beliau, al-Ghazālī telah menghuraikannya pada bab pertama dalam bukunya "*Mīzān al-'Amal*". Dalam bab ini al-Ghazālī antara lain menjelaskan bahawa:¹⁰²

Sesungguhnya kebahagiaan yang sebenar adalah kebahagiaan ukhrawi dan selainnya adalah dinamakan kebahagiaan kiasan ataupun kebahagiaan yang keliru sepertimana kebahagiaan dunia yang tidak menolong ke arah tercapainya kebahagiaan akhirat. Dan adakalanya secara kebetulan dinamakan kebahagiaan, namun yang lebih benar ialah kebahagiaan di akhirat, iaitu segala perkara yang dapat menuju kebahagiaan akhirat kerana perkara yang dapat menyampaikan kepada kebaikan dan kebahagiaan, maka ia dinamakan kebaikan dan kebahagiaan."

Walau bagaimana pun, Dr. Zaki Mubārak telah mempersoalkan pandangan al-Ghazālī tersebut dan menganggap al-Ghazālī tidak mempunyai

¹⁰¹ Al-Ghazālī (1964), *Mīzān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 180.

¹⁰² Zaki Mubārak (1980), *op. cit.*, h. 160; lihat juga al-Ghazālī (1964), *Mīzān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 304-305.

matlamat untuk kemaslahatan umat dengan mengira bahawa kebahagiaan di dunia adalah bersifat kiasan sahaja.¹⁰³

Namun, penulis berpendapat bahawa pandangan-pandangan ataupun sesuatu konsep yang dibahaskan oleh al-Ghazālī tidak seharusnya ditanggapi secara sepintas lalu. Hal ini kerana kadangkala ungkapan yang digunakan oleh al-Ghazālī mempunyai nilai-nilai falsafah yang sukar difahami secara sepintas lalu sahaja. Oleh itu penulis berpendapat, untuk memahami pemikiran al-Ghazālī secara jelas, seseorang itu hendaklah meneliti kupasannya secara teliti dengan menyesuaikan dalam pelbagai dimensi dan juga menerusi buku-buku karangannya yang mempunyai pelbagai tajuk. Mengikut pengalaman penulis selama mengkaji pemikiran al-Ghazālī, terkadang penulis tidak dapat memahami maksud sebenar sesuatu tajuk yang dibincangkan dalam bukunya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, namun penulis dapat memahami dengan jelas pula dalam bukunya yang bertajuk *Mizān al-'Amal*.

Begitu juga dalam persoalan menuju kebahagiaan hakiki ini. Meskipun secara zahir didapati bahawa al-Ghazālī lebih menumpukan matlamat kebahagiaan ukhrawi sahaja, tetapi huraianya terhadap wasilah-wasilah untuk mencapai kebahagiaan adalah terlalu luas konsepnya. Penulis akan membincangkannya dalam topik kecil ini:

¹⁰³ Kritikan lanjut tentang konsep kebahagiaan sebenar menurut al-Ghazālī oleh Zakī Mubārak dimuat dalam bukunya *al-Akhlāq 'inda al-Ghazālī*, *op. cit.*, h. 161-162. Persoalan yang telah ditimbulkan ini telah dijawab oleh Dr. Aboebakar Atcheh dalam bukunya "*Sejarah Filsafat Islam*", h. 176-177, lihat juga kupasan lanjut dalam disertasi ini pada bab 1 dalam tajuk kecil "Unsur-unsur Kesufian".

2.5.2.1 Wasilah-wasilah Menuju Kebahagiaan Hakiki

Seperti yang telah dijelaskan oleh al-Ghazālī bahawa kebahagiaan yang hakiki ialah kebahagiaan ukhrawi, namun al-Ghazālī tidak menolak bahawa unsur-unsur kebahagiaan duniawi adalah merupakan sebahagian dari persiapan atau bekal untuk menuju kebabahagiaan ukhrawi. Oleh Kerana itu, al-Ghazālī telah mencatatkan empat kelompok wasilah ataupun jalan-jalan yang boleh membawa kepada kebahagiaan ukhrawi. Wasilah-wasilah kebahagiaan menurut al-Ghazālī, digariskan seperti berikut:¹⁰⁴

- a) Keutamaan jiwa (*al-faḍā'il al-naḥsiyyah*)
- b) Keutamaan jasmani (*al-faḍā'il al-jismiyyah*)
- c) Keutamaan luar badan (*al-faḍā'il al-khārijīyyah*)
- d) Keutamaan bimbingan Ilahi (*al-faḍā'il al-tawfīqiyyah*).

Penjelasan lanjut mengenai keempat wasilah kebahagiaan ini, adalah seperti berikut:

(a) Keutamaan Jiwa

Keutamaan jiwa ini adalah didasarkan kepada empat nilai utama, yang dianggap oleh al-Ghazālī sebagai asas kepada kepada seluruh budi pekerti yang baik. Menurut al-Ghazālī, keutamaan jiwa ini mengandungi empat perkara, iaitu:¹⁰⁵

- a. Akal yang disempurnakan dengan ilmu.

¹⁰⁴ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal*, op. cit., h. 294-295; lihat juga, Muhammad Abul Quasem (1975), op. cit., h. 58.

¹⁰⁵ *Ibid.*

- b. Pemeliharaan diri yang disempurnakan dengan menjauhi haram, syubhah dan maksiat.
- c. Keberanian yang disempurnakan dengan kesungguhan.
- d. Keadilan yang disempurnakan dengan rasa kesedaran

Keempat-empat keutamaan jiwa inilah yang akhirnya diperkecilkan menjadi (a) iman atau ilmu dan (b) semua sifat jiwa yang terpuji. Kedua-duanya merupakan wasilah terdekat menuju kebahagiaan.¹⁰⁶

(b) Keutamaan Jasmani

Terdapat empat keutamaan jasmani yang telah disenaraikan oleh al-Ghazālī, iaitu: a. Kesihatan b. Kekuatan c. Panjang umur d. Ketampanan (kecantikan)¹⁰⁷

Menurut al-Ghazālī, Keutamaan jasmani merupakan wasilah kebahagiaan yang amat penting kerana ia adalah wasilah yang dapat menyempurnakan keutamaan jiwa. Tanpanya keutamaan jiwa yang mencakupi di dalamnya kekuatan ilmu dan amal tidak akan dapat dicapai dengan sempurna. Ilmu dan amal tidak akan dapat dicapai tanpa badan yang sihat dan kuat. Umur yang panjang pula memberikan ruang atau masa untuk membuat perbekalan dan persiapan yang lebih baik untuk kebahagiaan. Rupa paras yang elok juga memberi erti yang baik. Seseorang yang mempunyai rupa paras yang baik tentunya lebih disukai orang dan dengan ini ia dapat melaksanakan urusan

¹⁰⁶ *Ibid.*; Lihat juga Muhammad Abul Quasem (1975), *op. cit.*, h. 60.

¹⁰⁷ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 295.

duniawi dengan lebih mudah daripada orang yang buruk rupanya. Dengan itu, ia mungkin mempunyai lebih banyak peluang, umpamanya peluang untuk mencari ilmu dan membuat amal kebaikan. Menurut al-Ghazālī, yang dimaksudkan dengan kerupawanan ini bukanlah yang merangsang kepada al-nafsu seksual, tetapi dengan memiliki tubuh badan yang sempurna dan raut wajah yang menimbulkan kesan baik kepada orang lain.¹⁰⁸

(c) Keutamaan Luar Badan

Keutamaan luar badan ialah: a. Harta b. Keluarga c. Pengaruh, Kemuliaan, pangkat. d. Keturunan yang baik.

Keutamaan luar badan ini meskipun bukanlah bersifat asasi, tetapi ia penting untuk menjamin kebahagiaan hidup. Kekayaan merupakan wasilah yang berfaedah dalam banyak perkara. Kekayaan menjadikan pemiliknya bebas dari kesusahan keperluan hidup, hal ini memungkinkan ia memberi lebih banyak waktu dan perhatian kepada ilmu dan amal. Sedangkan orang yang tidak berharta itu akan menghabiskan seluruh waktunya untuk mencari keperluan hidup sehingga tidak ada kesempatan mencari ilmu yang merupakan keutamaan yang paling mulia. Demikian juga ia akan terhalang dari keutamaan ibadah haji, sedekah, zakat dan melakukan kebajikan sosial.¹⁰⁹

Begitu juga, kemuliaan adalah suatu wasilah penting di mana pemiliknya sentiasa aman dari gangguan musuh dan kondisi seperti ini memungkinkan seseorang lebih banyak peluang mempersiapkan diri dan hidup

¹⁰⁸ *Ibid.*, h. 67; lihat juga, M. Abul Quasem (1975), *op. cit.*, h. 60.

¹⁰⁹ Al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 296-297.

dengan aman, tanpa gangguan. Al-Ghazālī menjelaskan prinsip kemuliaan dengan erti bahawa menolak hal yang menyakitkan adalah suatu kewajipan, demi untuk menjernihkan ibadah. Namun, hal tersebut tidak dapat disempurnakan kecuali dengan kemuliaan darjat.¹¹⁰

Manakala dari segi keutamaan keluarga, isteri, anak-anak, rakan-rakan dan sanak saudara semuanya mendatangkan manfaat kerana mereka ini menjadi faktor pembantu dalam urusan duniawi dengan berbagai cara dan hal ini memberi kesempatan yang lebih baik untuk kebahagiaan dan melaksanakan ajaran agama. Keperluan kepada anak dan isteri yang baik adalah hal yang amat nyata dan amat positif kerana wanita yang baik adalah benteng agama. Manakala keutamaan keturunan yang baik adalah penting dan yang dimaksudkan dengan keturunan yang baik adalah seseorang yang lahir dari keluarga yang mewarisi akhlak yang baik dan mementingkan ilmu serta juga di kalangan orang-orang salih. Sementara itu, keturunan yang baik dijadikan suatu syarat dalam kepimpinan sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w bahawa kepimpinan itu hendaklah dari kalangan keturunan Quraisy. Begitu juga dalam soal perwatakan dan budi pekerti adalah suatu proses menurun dari orang-orang tua kepada anak-anak. Ia adalah wasilah kebahagiaan.¹¹¹

(d) Keutamaan Bimbingan Ilahi

Keutamaan bimbingan Ilahi ialah taufik atau bimbingan dari Allah. Ia bermaksud adanya persesuaian di antara perintah Allah dan perbuatan manusia.

¹¹⁰ *Ibid.*.

¹¹¹ *Ibid.*.

Taufik Allah adalah dalam bentuk petunjuk (*hidāyah*), pengarahannya (*rusyd*), pimpinan (*tasdīd*) dan penguatan (*ta'yīd*). Setiap manusia amat memerlukan taufik dari Allah untuk mencari kebahagiaan dan al-Ghazālī memetik suatu kata-kata: “Bila tiada pertolongan dari Allah, maka yang banyak dilakukan adalah hasil usaha jerih payahnya.”¹¹²

Tujuan penulis mengupas wasilah-wasilah kebahagiaan menurut al-Ghazālī ini adalah untuk memberikan suatu jawapan kepada kritikan atau dakwaan bahawa matlamat etika al-Ghazālī hanya menuju kepada kebahagiaan ukhrawi semata-mata dan tidak memberi ruang kepada persoalan duniawi. Sedangkan pada hemat penulis, matlamat etika al-Ghazālī adalah usaha menyatukan kepentingan duniawi dan juga ukhrawi, dalam erti kata kebahagiaan duniawi adalah wasilah kepada kebahagiaan ukhrawi yang kekal abadi. Oleh itu menurut al-Ghazālī, kealpaan dalam mencari kebahagiaan di akhirat adalah merupakan suatu kebodohan dan kelemahan iman.¹¹³

Kesimpulannya, jelaslah bahawa matlamat ataupun perjalanan terakhir dari etika al-Ghazālī adalah untuk mencari kebahagiaan yang hakiki di akhirat menerusi usaha-usaha penyucian jiwa yang dilakukan berteras:an ilmu, iman, amal-amal salih dan akhlak-akhlak yang terpuji.

¹¹² *Ibid.*, h. 298.

¹¹³ *Ibid.*, h. 182.

2.6 BEBERAPA PANDANGAN AL-GHAZĀLĪ TENTANG AKHLAK

2.6.1 Pengertian Akhlak Menurut al-Ghazālī

Terdapat beberapa pengertian tentang akhlak menurut pandangan al-Ghazālī, antaranya ialah:

- i. Akhlak yang baik ialah jika dapat memperbaiki tiga fakulti, iaitu fakulti berfikir (*quwwah al-tafakkur*), fakulti syahwat (*quwwah al-syahwah*) dan fakulti al-nafsu marah (*quwwah al-ghaḍab*).¹¹⁴
- ii. Pengertian kedua adalah dalam makna yang lebih halus iaitu:¹¹⁵

Akhlak ialah suatu sifat yang tertanam dalam jiwa jiwa yang menimbulkan perbuatan-perbuatan dengan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Jika timbul daripada jiwa itu perbuatan-perbuatan yang baik, maka ia dinamakan akhlak yang baik, sebaliknya jika yang lahir itu ialah perbuatan-perbuatan yang keji, maka ia dinamakan akhlak yang buruk.

Secara umumnya, dapatlah disimpulkan bahawa akhlak menurut al-Ghazālī adalah manifestasi dari perilaku terpuji yang tercerna daripada seseorang individu secara spontan dan bukan kerana dipaksa mahupun secara terpaksa. Ia juga merupakan manifestasi daripada keseimbangan jiwa seseorang dalam aspek kekuatan fakulti akal, fakulti syahwat dan fakulti marah.

¹¹⁴ *Ibid.*, h. 62; lihat juga, Zakī Mubārak (1980), *op. cit.*, h. 152.

¹¹⁵ Al-Ghazālī (t.t.) *Ihyā'*, jil. 3, *op. cit.*, h. 52; lihat juga, Zakī Mubārak (1980), *op. cit.*

2.6.2 Kaedah-kaedah Pembentukan Akhlak

2.6.2.1 Riyāḍah dan mujāhadah

Isu utama dalam kaedah pembentukan akhlak menurut al-Ghazālī ialah penekanan beliau kepada kaedah-kaedah yang berkaitan dengan *riyāḍah* dan *mujāhadah*. Yang dimaksudkan dengan *riyāḍah* ialah melakukan latihan atau mendidik jiwa dengan menempuh jalan yang bertentangan dengan keinginan hawa al-nafsu.¹¹⁶

Manakala *mujāhadah* pula bermaksud usaha bersungguh-sungguh memperjuangkan azam dan cita-cita untuk mengubati jiwa dengan tujuan untuk membersihkannya dari akhlak yang tercela. Dengan kesungguhan, azam dan cita-cita ini, kejayaan akan dapat mudah dicapai.¹¹⁷

Selain dari itu, isu yang ditekankan oleh al-Ghazālī juga ialah tentang kaedah menghapuskan sifat-sifat yang tercela daripada jiwa. Dalam hal ini beliau menegaskan bahawa bermujahadah dalam melawan hawa al-nafsu bukanlah bererti menumpaskan sifat-sifat itu secara keseluruhan atau melenyapkannya sama sekali. Ini kerana al-nafsu tidak dijadikan begitu sahaja, ia adalah penting untuk kecenderungan semula jadi. Sekiranya al-nafsu makan diketepikan manusia akan binasa. Begitu juga sekiranya al-nafsu seks dihapuskan, perkembangan manusia akan terbantut dan sekiranya sifat kemarahan tiada, manusia tidak akan dapat mempertahankan dirinya daripada

¹¹⁶ Al-Ghazālī (t.t.), *Ihyā'*, jil. 3, *op. cit.*, h. 60.

¹¹⁷ *Ibid.*; lihat juga al-Ghazālī (1964), *Mizān al-'Amal*, *op. cit.*, h. 199.

bahaya. Justeru itu, al-Ghazālī menekankan kepentingan mengawal al-nafsu agar bertindak mengikut kesesuaian akal dan ketentuan syara'.¹¹⁸

2.6.2.2 Kaedah-kaedah Pengawalan

Kaedah-kaedah pengawalan ini bermaksud bagaimana seseorang dapat mengawal sifat-sifat tercela dan menarik sifat-sifat kebaikan. Hamid Fahmy Zarkasyi dalam bukunya "*Pemikiran al-Ghazali tentang Pendidikan*" telah membuat catatan tentang langkah pengawalan sifat-sifat tercela menurut al-Ghazālī. Penulis merasa wajar untuk mengutarakan kaedah-kaedah ini kerana ia mempunyai kaitan yang amat rapat dengan apa yang telah dibincangkan dalam tajuk "*Riyāḍah dan Mujāhadah*" di atas. Menurut catatan Hamid Fahmy, terdapat tiga kaedah yang diutarakan oleh al-Ghazālī tentang bagaimana sifat-sifat tercela dapat dikawal. Kaedah-kaedah tersebut ialah:¹¹⁹

- a. Kaedah Pembentukan
- b. Kaedah Penghalangan
- c. Kaedah Penyembuhan.

(a) Kaedah Pembentukan

Kaedah pembentukan bermaksud membentuk kebiasaan melakukan perbuatan yang baik. Apabila terbentuknya kebiasaan ini, seseorang akan berasa gembira dan puas apabila dia telah melakukannya. Sekiranya seseorang itu berkeinginan untuk memperolehi sifat-sifat sabar, dermawan dan bersopan, dia

¹¹⁸ Al-Ghazālī (t.t.), *Ihyā', op. cit.*, h. 53.

¹¹⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi (1990), *Pemikiran al-Ghazali Dalam Pendidikan*, Kuala Lumpur: DBP, h. 80.

hendaklah membiasakan dirinya ke arah sifat-sifat itu. Untuk itu, tidak ada cara lain untuk membentuk perangai terpuji ini kecuali dengan kaedah ini.¹²⁰

(b) Kaedah Penghalangan

Kaedah penghalangan ini bermaksud menjauhkan seseorang dari faktor-faktor luaran dan dalaman yang membentuk moraliti yang buruk. Oleh itu, seseorang hendaklah menghindarkan dirinya dari pengaruh-pengaruh luaran ini kerana ia juga dapat menghalang kesan dalaman terhadap manusia itu sendiri. Untuk tujuan ini, al-Ghazālī memperkenalkan 'pendidikan keinginan'. Keinginan juga perlu dilatih sebagaimana juga kebiasaan yang lain yang terserlah di dalam perbuatan manusia. Keinginan itu diajar dengan cara memperkembangkan dan membentuk intuisi spontan untuk menghalang jiwa manusia daripada pengaruh persekitaran agar mencapai keharmonian dengan personaliti yang sempurna.¹²¹

(c) Kaedah Penyembuhan

Menurut al-Ghazālī, jasad mencerminkan jiwa. Apabila jasad manusia itu sihat, doktor akan memberikan cadangan bagaimana mengekalkan kesihatan itu. Apabila ia sakit, ia akan menjadi ancaman kepada kesihatan. Demikian juga jiwa manusia, apabila ia tidak sempurna dan kurang sihat, ia seharusnya dibersihkan dan disempurnakan. Sepertimana rawatan fizikal berdasarkan diagnosa, rawatan moral juga hendaklah berdasarkan pengubatan dan diagnosa.

¹²⁰ *Ibid.*, h. 80-81, rujukan asal, 'Uthmān 'Abd al-Karīm (1963), *al-Dirāsāt al-Nafsiyyah 'inda al-Muslimīn wa al-Ghazālī fī Wajh Khās*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 364.

¹²¹ Hamid Fahmi Zarkasyi (1990), *op. cit.*, rujukan asal, Zakī Mubārak (1980), *op. cit.*, h. 115.

Tetapi rawatan itu tidak semestinya dengan satu cara, malah mungkin menggunakan pelbagai cara tertentu.¹²²

Untuk melaksanakan kaedah ini, beberapa langkah perlu diambil oleh para pendidik dan juga pihak-pihak yang terlibat. Langkah-langkah tersebut adalah seperti berikut:¹²³

- a. Mengenal pasti akhlak yang tercela
- b. Memahami kaedah umum atau alat penyembuh
- c. Memahami kaedah khusus bagi tiap-tiap penyakit moral
- d. Penilaian personal terhadap tingkah laku buruk
- e. Penilaian khusus terhadap individu berdasarkan keadaan peribadinya
- f. Memberi penyembuhan umum dan khusus.

Al-Ghazālī telah mencadangkan beberapa contoh rawatan kepada sifat-sifat tercela yang sudah dikenal pasti. Proses penyembuhan penyakit adalah berasaskan latihan-latihan jiwa. Contohnya jika guru atau pihak-pihak terlibat mendapati muridnya memiliki sifat sombong dan besar diri, maka dia hendaklah dilatih menghilangkan sifat itu dengan perkara-perkara yang dianggap hina seperti menyuruh dia pergi ke pasar dan meminta sedekah di tengah-tengah orang ramai, kerana tiada kehinaan yang lebih besar dari meminta-minta. Latihan seperti ini hendaklah diteruskan sehingga sifat-sifat sombong itu lama kelamaan akan hilang dari jiwanya.¹²⁴

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, h. 82, rujukan asal, al-Ghazālī (t.t.), *Ihyā'*, jil. 3, *op. cit.*, h. 59-60.

¹²⁴ Al-Ghazālī, *Ihyā'*, *op. cit.*, h. 60.

Satu lagi contoh rawatan, jika dikenalpasti seseorang pelajar itu suka menonjolkan pakaian yang cantik dan suka menghias diri dan cerewet dari segi kebersihan, maka cara melatihnya ialah dengan menyuruhnya membersihkan bilik air, menyapu tempat-tempat kotor dan dibiasakan di dapur dengan tempat-tempat yang berasap, sehingga bila dia sudah terbiasa dengan suasana itu, maka sifat-sifat cerewet dan berhias diri secara berlebihan tadi akan lenyap.¹²⁵ Menurut al-Ghazālī, latihan-latihan sebegini adalah bertujuan untuk menghapuskan sifat-sifat keji dan penyakit hati yang terdapat dalam jiwa serta menarik segala sifat-sifat keutamaan dan akhlak yang baik pada jiwa, sepertimana menghilangkan penyakit dari badan dan menarik kesihatan padanya.¹²⁶

2.6.2.3 Kaedah Penilaian Peribadi

Penilaian peribadi adalah suatu proses seseorang dapat mengenal sifat-sifat yang tercela pada dirinya menerusi orang kedua. Kaedah ini disebut oleh al-Ghazālī sebagai suatu jalan memperkenalkan manusia tentang kekurangan dirinya. Isu yang ditekankan oleh al-Ghazālī dalam kaedah ini ialah bahawa kebanyakan manusia tidak mengetahui kekurangan dirinya, dalam erti kata seseorang individu boleh melihat abu pada mata saudaranya tetapi tidak dapat melihat pelepah kurma pada matanya sendiri. Untuk itu, al-Ghazālī telah mencadangkan empat kaedah bagi seseorang yang bermaksud mengetahui kekurangan dirinya. Kaedah-kaedah tersebut ialah:¹²⁷

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, h. 61.

¹²⁷ *Ibid.*, h. 62.

1. Berjumpa dengan seorang guru (syeikh) yang mempunyai kemahiran dan kepakaran tentang penyakit moral dan akhlak. Guru ini akan melihat kekurangan dan sifat-sifat yang tidak wajar pada diri individu itu dan memberi cadangan-cadangan atau langkah-langkah merawatinya dan langkah-langkah penyelesaian.
2. Mencari rakan yang mempunyai pengetahuan agama dan berperangai baik serta jujur dan meminta beliau memerhatikan perangai dan tingkah laku yang tidak diingini, dengan itu rakan yang baik itu akan mendedahkan perangai dan tingkah laku yang tidak baik dan memberikan cadangan-cadangan ke arah penyelesaian.
3. Mendapatkan maklum balas dari kata-kata yang dikeluarkan oleh musuh. Kata-kata yang meluap-luap dari musuh adalah suatu jalan untuk memperbetulkan keaiban diri.
4. Bergaul dengan khalayak. Dalam hal ini semua perbuatan tercela yang dilihat di khalayak hendaklah disandarkan kepada diri sendiri dan hendaklah dicari sama ada sifat-sifat itu ada pada diri sendiri.

Ringkasnya, dapatlah dirumuskan bahawa kaedah-kaedah pembentukan akhlak menurut al-Ghazālī adalah merupakan saranan-saranan yang berkesan untuk mengawal kerakusan hawa al-nafsu manusia yang sememangnya sentiasa mengarah kepada perbuatan-perbuatan yang tercela. Kaedah-kaedah yang digariskan oleh al-Ghazālī, selain mempunyai nilai-nilai untuk menjaga kesucian agama menerusi pembersihan jiwa, ia juga mempunyai nilai psikologi yang amat menyerlah, terutamanya dalam kaedah penyembuhan penyakit akhlak dan kaedah penilaian peribadi.

2. 6.3 Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pembentukan Akhlak

Faktor-faktor pembentukan akhlak pada penilaian al-Ghazālī adalah berkait rapat dengan elemen-elemen berikut:

a. Lingkungan Keluarga

Lingkungan pendidikan dalam keluarga adalah faktor yang terpenting dalam membina akhlak dan keperibadian yang baik. Tunggak kepada keluarga adalah ibubapa. Dalam hal ini, al-Ghazālī berpendapat bahawa ibubapa memegang amanah yang paling besar dalam mendidik akhlak dan budi pekerti anak-anak. Anak adalah amanah dari Allah kepada orang tuanya. Hati anak-anak yang masih suci itu ibarat suatu jawhar yang bernilai tinggi, yang penuh harapan dan keadaannya kosong sama sekali. Maka menjadi tanggungjawab ibubapa untuk membentuk anak-anak mengikut kemahuannya.¹²⁸

Jika dari kecil anak-anak dididik dengan kebiasaan yang baik, maka ia akan tumbuh membesar di atas kebaikan, sebaliknya jika ia dari kecil sudah dibiasakan dengan melakukan keburukan dan tanpa memberi pendidikan yang sewajarnya, maka anak itu akan musnah dan binasalah akhlaknya sedangkan penjaga dan ibubapa yang bertanggungjawab ke atas anak itu akan memikul dosa.¹²⁹ Dalam hal ini Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا.

¹²⁸ *Ibid.*, h. 69-70.

¹²⁹ *Ibid.*.

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan ahli keluargamu dari siksa api neraka.

Sūrah al-Taḥrīm (28): 6

Al-Ghazālī telah menggariskan beberapa tanggungjawab penting yang mesti ditunaikan oleh ibubapa, iaitu diantaranya ialah:¹³⁰

- a. Anak-anak mestilah disusui oleh seorang wanita yang salihah dan taat beragama.
- b. Sumber makanan atau susuan hendaklah dari yang halal
- c. Hendaklah membesarkan anak-anak dalam suasana persekitaran yang baik dan pendidikan akhlak yang berterusan.

b. Lingkungan Pergaulan / Rakan Sebaya

Menurut al-Ghazālī, menjadi tanggungjawab orang tua untuk memastikan anak-anak bergaul dengan rakan yang baik-baik, kerana pengaruh rakan sebaya adalah sangat besar dalam merubah perwatakan dan perilaku anak-anak. Oleh itu orang tua hendaklah mengawasi dengan siapa anaknya bergaul atau berkawan. Kerana itu al-Ghazālī memberi penekanan dalam kata-katanya:¹³¹

Hendaklah dilarang anak-anak dari perkataan yang tidak berfaedah dan dilarang bergaul dengan rakan-rakan yang biasa mengucap perkataan yang jahat tersebut, kerana kata-kata yang buruk itu akan menjalar kepadanya dari rakan-rakan yang jahat itu. Dan asas pendidikan anak-anak ialah mengawasi mereka dari teman yang jahat-jahat.

¹³⁰ *Ibid..*

¹³¹ *Ibid..*

c. Lingkungan Pembelajaran

Lingkungan pembelajaran anak-anak adalah penting dalam mengembangkanminda dan daya intelek. Al-Ghazālī menekankan corak pendidikan di rumah dan pembelajaran yang lebih khusus di sekolah. Dalam konteks pembelajaran, al-Ghazālī menyarankan bahawa faktor-faktor buku-buku bacaan adalah penting dalam mendidik akhlak anak-anak. Al-Ghazālī berkata:¹³²

Maka ia mempelajari al-Qur'an, hadith-hadith, hikayat-hikayat orang yang mulia dan sejarah hidupnya. Supaya tertanam dalam jiwanya kecintaan kepada orang-orang salih.

Drs. Zainuddin dalam bukunya *Seluk Beluk Pendidikan Menurut al-Ghazali*, beliau mengulas bahawa yang dimaksudkan oleh al-Ghazālī tentang buku-buku pembacaan adalah buku-buku yang berisi kisah, cerita, hikayat dan sejarah hidup orang-orang baik dan mulia sangat bermanfaat bagi anak-anak kerana tabiat anak-anak suka meniru sehingga akan menimbulkan suatu nilai yang positif, iaitu penyamaan diri dengan orang yang disenangi dalam cerita tersebut. Begitu kisah-kisah dari al-Qur'an yang banyak menceritakan kisah nabi-nabi dan orang-orang salih. Segala perilaku nabi, khususnya perilaku Rasulullah s.a.w. adalah menjadi contoh terbaik untuk setiap individu Muslim. Dengan itu buku-buku yang berisi cerita-cerita yang baik mempunyai pengaruh dan peranan yang sangat berkesan dalam pembentukan watak dan perilaku anak-anak.¹³³

¹³² *Ibid.*, h. 70.

¹³³ Zainuddin, Drs. (1991), (et. al), *Seluk Beluk Pendidikan Menurut al-Ghazali*, Jakarta: Bumi Aksara, h. 93.

Di samping itu, al-Ghazālī mengingatkan ibubapa dan pendidik agar menjauhi anak-anak daripada buku-buku bacaan yang berunsur percintaan, dan melarang anak-anak daripada bergaul dengan para seniman. Kerana hal ini akan menanamkan benih kerosakan dalam jiwa anak-anak.¹³⁴

Termasuk juga dalam perkembangan ini ialah segala tulisan, lukisan, gambar, filem, bacaan dan buku-buku yang menimbulkan rangsangan bagi anak-anak dan para remaja. Sedangkan pada masa kini unsur-unsur begitu amat senang untuk diperolehi. Akibatnya bagi anak-anak dan para remaja yang bersifat kurang baik ingin tahu, bahkan ingin mencuba segala sesuatu, dan tidak didasari dengan iman yang kuat, maka mereka terjun ke dalam pergaulan bebas, seks bebas dan sebagainya. Keadaan inilah yang sedang berleluasa dalam lingkungan anak-anak yang sedang dalam usia persekolahan.¹³⁵

Oleh kerana itu, ibubapa, para pendidik dan golongan yang terlibat dalam proses pendidikan anak, khususnya para remaja yang sedang di alam pembelajaran di semua peringkat hendaklah melaksanakan langkah-langkah tertentu bagi mengawal perkembangan mereka dalam bidang pembelajaran, agar mereka tidak terlibat dalam unsur-unsur yang negatif yang sedang berleluasa pada hari ini, seperti perkembangan media cetak, media elektronik seperti komputer, internet dan sebagainya. Ini adalah disebabkan unsur-unsur ini membawa

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, h. 94.

pengaruh yang amat berkesan dalam tindak tanduk dan perilaku generasi pelajar hari ini.

2.7 KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, dapatlah dirumuskan bahawa, etika al-Ghazālī adalah suatu etika yang komprehensif. Dalam erti kata, ia adalah suatu adunan pemikiran dari pelbagai sumber. Ia membawa maksud bahawa al-Ghazālī telah berjaya menggabungkan kepakarannya dalam segala bidang ilmu. Justeru itu, Dr. Hussayn Amīn dalam bukunya *al-Ghazālī Faqīhan wa Failaṣūfan wa Mutaṣawwifan* merumuskan bahawa pemikiran al-Ghazālī membuktikan kepakaran beliau dalam pelbagai disiplin ilmu khususnya, ilmu *Fiqh*, falsafah dan tasawuf.¹³⁶

Manakala pengalaman beliau dalam bidang keilmuan, pengajaran, pendidikan serta pengalaman hidup beliau sendiri dalam pelbagai dimensi menjadikan etika beliau sebagai suatu etika yang praktis, pragmatik, hidup dan tidak kaku, dalam ertikata ia bukanlah semata-mata bercorak ilmiah ataupun teoritik, tetapi memiliki nilai-nilai praktikal. Oleh itu, metode etika al-Ghazālī sesuai dibentangkan serta dipraktikkan di sepanjang zaman.

¹³⁶ Hussayn Amīn (1963), *al-Ghazālī Faqīhan wa Failaṣūfan wa Mutaṣawwifan*, Baghdād: Maṭba'ah al-Irsyād, h. 1.